

# فكرة التنازع

تأليف

ر. ج. كولينجود

ترجمه

محمد بيك خليل

راجعه

محمد عبد الواحد خلافي



الناشر

مكتبة التراث والدراسات والبحوث

١٩٦٨

# فكرة التاريج

بإشراف إدارة الثقافة العامة  
بوزارة التربية والتعليم



تصدر هذه السلسلة بمعاونة المجلس الأعلى  
لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية

الطبعة الثانية

# فكرة التآرج

تأليف

ر.ج. كولينجود

راجعه

محمد عبد الواحد خلافي

ترجمه

محمد بكير خليل



الناشر

مجلس التأليف والترجمة والنشر

١٩٦٨

هذه ترجمة كتاب :

**The Idea of History**

تأليف :

**R. G. Collingwood.**

## فهرس الموضوعات

صفحة

مقدمة الناشر .....	٣٠
١ - متفرقات .....	١
٢ - صديق يتوخى الصدق .....	٤
٣ - قدسية الصداقة .....	٢٤
مقدمة .....	٣٠
١ - فلسفة التاريخ .....	٣٠
٢ - طبيعة التاريخ ، موضوعه ، طريقته ، قيمته .....	٣٩
٣ - مشكلة أجزاء الكتاب من ١ إلى ٤ .....	٤٤

٤٩

## الجزء الأول

كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان .....	٤٩
١ - تاريخ الحكومة الدينية والقصص الخرافي .....	٥١
٢ - نشأة التاريخ العلمى على يد هيرودوت .....	٥٦
٣ - التفكير الإغريق فى اتجاه يتعارض مع التاريخ .....	٦٠
٤ - التفكير الإغريق فى طبيعة التاريخ وقيمته .....	٦٢
٥ - منهاج البحث التاريخى عند الإغريق وحدوده .....	٦٧
٦ - هيرودوت وثيوسيديديس .....	٧٢
٧ - فترة ما بعد الإسكندر .....	٧٧
٨ - بوليبيوس .....	٨١
٩ - ليو تاسيتوس .....	٨٥
١٠ - طابع كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان .....	٩٢
( أ ) فلسفة إنسانية .....	
١١ - الطابع الذى تميزت به كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان .....	٩٤
( ب ) نظرية الجوهر .....	

## الجزء الثاني

١٠١	تأثير المسيحية .....
١٠٣	١ - تمثل الأفكار المسيحية .....
١٠٨	٢ - خصائص كتابة التاريخ المسيحي .....
١١٢	٣ - كتابة التاريخ في العصور الوسطى .....
١١٩	٤ - مؤرخو النهضة الأوروبية .....
١٢٢	٥ - ديكارت .....
١٢٧	٦ - تدوين التاريخ في عصر ديكارت .....
١٣٠	٧ - فلسفة تناقض الديكارتية .....
١٤١	٨ - على النقيض من فلسفة ديكارت : لوك ، بركلي ، هيوم .....
١٤٨	٩ - حركة الاستنارة .....
١٥٦	١٠ - علم الطبيعة الإنسانية .....

## الجزء الثالث

١٦٣	المدخل إلى التاريخ العلمى .....
١٦٥	١ - الحركة الرومانتيكية .....
١٦٩	٢ - هيردر .....
١٧٦	٣ - كانت .....
١٩٥	٤ - شيلر .....
١٩٧	٥ - فخته .....
٢٠٧	٦ - كلنيج .....
٢١٠	٧ - هيغل .....
٢٢٤	٨ - هيغل وماركس .....
٢٣٠	٩ - المذهب الوضعى .....

## الجزء الرابع

٢٤٣	التاريخ العلمى .....
٢٤٥	١ - إنجلترا .....

## صفحة

( أ ) برادلى	٢٤٥
( ب ) خلفاء برادلى	٢٥٧
( ح ) كتابة التاريخ فى أواخر القرن التاسع عشر	٢٦٠
( د ) برى	٢٦٥
( هـ ) أولك شوت	٢٧٢
( و ) توينبى	٢٨٥
٢ - ألمانيا	٢٩٤
( أ ) ويندلبانده	٢٩٤
( ب ) ريكارت	٣٠٠
( ح ) سيمل	٣٠٢
( د ) دلى	٣٠٥
( هـ ) ماير	٣١٢
( و ) شبنجار	٣٢٠
٣ - فرنسا	٣٢٤
( أ ) روحانية رافيسون	٣٢٤
( ب ) فلسفة لاخلير المثالية	٣٢٨
( ح ) نظرية برجسون فى التطور	٣٣٠
( د ) كتابة التاريخ عند ألف نسيين فى العصر الحديث	٣٣٣
٤ - إيطاليا	٣٣٦
( أ ) مقال كروتشه	٣٣٦
( ب ) وجهة النظر الثانية لكروتشه	٣٤١
( ح ) التاريخ والفلسفة	٣٤٥
( د ) التاريخ والطبيعة	٣٤٧
( هـ ) وجهة نظر كروتشه الأخيرة	٣٥٢

٣٥٩

## الجزء الخامس

تعقيبات	٣٥٩
١ - الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنسانى	٣٦١
( أ ) علم الطبيعة الإنسانية	٣٦١

صفحة	
٢٦٨	( ب ) موضوع التفكير التاريخي
٢٧٩	( ج ) التاريخ بوصفه معرفة بالعقل
٢٩٦	( د ) نتائج
٤٠١	٢ - الخيال التاريخي
٤٣١	٣ - المادة التاريخية
٤٣٥	١ - التاريخ بوصفه مادة تعتمد على الاستدلال
٤٣٧	٢ - أنواع مختلفة من الاستدلال
٤٤١	٣ - الشهادة
٤٤٣	٤ - المقتطفات
٤٤٩	٥ - الاستدلال التاريخي
٤٥٤	٦ - نظريات مختلفة لتنظيم التاريخ
٤٥٨	٧ - من هو قاتل « چون دو »
٤٦٢	٨ - السؤال
٤٧٠	٩ - الرواية والمصادر التاريخية
٤٧٦	١٠ - السؤال والمصادر التاريخية
٤٨٣	٤ - التاريخ تصوير جديد لأحداث الماضي
٥١٦	٥ - موضوع التاريخ
٥٣٧	٦ - التاريخ والحريّة
٥٤٦	٧ - النّقد الذي استحدثه التفكير التاريخي

# بسم الله الرحمن الرحيم

## مقدمة الناشر

### ١ - متفرقات

في السنة الأشهر الأولى من عام ١٩٣٦ كتب كولنجوود اثنتين وثلاثين محاضرة عن « فلسفة التاريخ » وتلك هي المسودات التي تنقسم إلى قسمين اعترى المؤلف أن يجعل من كل قسم منها كتاباً منفصلاً . وقد شمل القسم الأول من هذين القسمين عرضاً تاريخياً لتطور الفكرة الحديثة في التاريخ منذ عصر هيرودوت حتى القرن العشرين . أما القسم الثاني فيحتوى على عرض ميتافيزيقي أو فلسفي بحث في حقيقة التاريخ وموضوعه وأسلوب البحث فيه .

ومن هذين الكتابين اللذين برزت فكرتهما ابتدأت تبلور فكرة الكتاب الأول في ربيع عام ١٩٣٦ إبان زيارة قصيرة للمؤلف في جاوة ابتدأ فيها تأليف ما سماه « أصول التاريخ » الذي عرض فيه للدراسة « الخواص الجوهرية للتاريخ بوصفه دراسة علمية خاصة » حتى إذا فرغ من هذا عرض للعلاقة بينه وبين الدراسات الأخرى خصوصاً العلوم الطبيعية والفلسفية ثم أثر دراسة التاريخ في الحياة العملية .

وفي عام ١٩٤٠ راجع بعض الأصول التي كتبها في عام ١٩٣٩ . خصوصاً الجزء الخاص بالإغريق وروما ، ثم أعاد تسمية الكتاب باسم جديد هو « فكرة التاريخ » ولكنه بالرغم من أنه قصد في آخر الأمر أن يقرن بين هذا



الكتاب وكتاب آخر هو « فكرة الطبيعة » إلا أنه لم يستطع مع الأسف استئناف العمل فيه .

وكان كولنجوود يطمح في أن تقاس هذه الأصول الأولى لكتابه بمقاييس البحث العلمى الدقيق إذا ما فُكِّرَ في نشرها بعد موته ، ومن أجل ذلك اقترنت فكرة إصدار كتاب على أساس هذه المسودات والمادة التاريخية التى احتوتها ، بشيء من التردد ؛ إذ الواقع هو أن التفكير كان قد انتهى إلى أن هذه الأصول تحتوى على مادة علمية قيِّمة مفيدة للمؤرخين والفلاسفة إلى الحد الذى يجعل الإحجام عن نشرها خسارة علمية كبرى .

وما دام الجزء الأكبر من هذه المادة العلمية لم يكن أكثر من مسودات أولى بالإضافة إلى شيء من التنقيح البسيط ، فقد استلزم نشر هذا الكتاب جهداً فنياً أكثر من الجهد الذى استغرقه كتاب « فكرة الطبيعة » ولكن لا جدال في أن محتويات الكتاب جملة وتفصيلاً ترجع إلى ما احتوته أصول كولنجوود من مادة علمية بالرغم من أن برنامج الكتاب وبعض الترتيب والتبويب الذى أدخل عليه ، هو من عمل الناشر . والواقع أن مناج الكتاب أو طريقته استلزمت شيئاً من التكرار ( خصوصاً في الموضوعات المتفصلة التى اخترتها وجمعت بعضها إلى بعض ، لأجعل منها الجزء الخامس ، وانتهيت منها إلى أنها يجب أن تجمع ثم تطبع بالشكل الذى جاءت به في المسودات الأولى ) وفي التواريخ المختلفة التى كتبت فيها هذه الأجزاء المختلفة ، وكذلك فيما يختص بتطور فكرة المؤلف حتى إبان كتابته للمسودات الأولى عام ١٩٣٦ ، ما يفسر بعض المتناقضات العرضية التى ما زالت باقية في الكتاب .

وباستثناء هذه الأجزاء التى عرضت لها في البحث ، نجد أن المادة العلمية في هذا الكتاب مردها كلها إلى سلسلة المحاضرات التى كتبها المؤلف في عام ١٩٣٦ : وقد تتبععت منهاج هذه المحاضرات بالصورة التى مكنتني من إصدار كتاب واحد منها بدلاً من كتابين . والسبب الذى حدا بي إلى هذا ، هو

اقتناعي بأن المادة العلمية التي لم تنشر ، ليست من القوة أو الامتياز العلمي إلى الحد الذي يبرر نشرها ، وذلك بالرغم من وجود مادة موفورة تصلح أساساً لكتاب منفصل عن « طبيعة التاريخ » يتألف من مجموعة المسودات التي لم تنشر ومجموعة الموضوعات التي نشرت بالفعل .

والأصول الخطية أو المسودات التي تعرض « لأصول التاريخ » قسم منفصل يحتوي على ثلث المادة التي كان قد نظمها المؤلف ، ولكن كونه موجوداً أرفقها بملزمة توحى بطبعها جاء فيها « إن هذه التخصيصات تؤلف جزءاً من مسودات أحفظ بها ، وقد ظلت فترة ربع قرن على الأقل أتمنى أن تكون هذه هي مؤلفي الأصلي » . ولكني بالرغم من هذه الوصية لم أجد ما يبرر طبع الأجزاء كلها ، فاقترعت على طبع القطع الثلاث التي أوردتها في الجزء الثالث الفقرة ٨ والجزء الخامس بندي ٣ و ٦ ، وحتى هذه الأجزاء لم أدمجها في عقيدة خالية من الشك . لقد سطر كولينجود هذه الأجزاء متأثراً بالروح التي سيطرت على إنتاجه أخيراً ، ومن أجل ذلك برزت في أسلوب وعلاج يختلفان في بعض الأحيان عن أسلوب وعلاج الأجزاء الأولى . ولكنني رأيت أن إدماجها يفيد من حيث خاتمة نظريته في التاريخ ، وفي نفس الوقت ينطوي على تفصيل لبعض النقاط التي لم تفصل في سياق الكتاب .

وفي البندين الأول والثاني من الجزء الخامس أدمجت مقالين عن التاريخ سبق نشرهما . . أولهما المحاضرة الافتتاحية التي ألقاها كولينجود في ٢٨ أكتوبر سنة ١٩٣٥ بوصفه أستاذاً لفلسفة ما وراء الطبيعة « كرسى Waynflete » ، ( وقد نشرت في عدد خاص أصدرته مطبعة كلarendون ) ، ومحاضرة أخرى ألقاها في الأكاديمية البريطانية في مايو سنة ١٩٣٦ ، ( وقد نشرتها صحيفة أبحاث الأكاديمية في مجلد رقم ٢٢ وأعيد طبعها الآن بموافقة الأكاديمية ) . ولكن لم يكن هناك ما يدعو إلى طبع مقالات أخرى في التاريخ كان قد نشرها بين آن وآخر ، لأنها لا تعلو أن تكون واحداً من

اثنين : إما عرضاً لوجهات نظر كان المؤلف قد عدل عنها بعد دفاعه عنها ، وإما لأن ما فيها من مادة علمية قد عرض لها في سياق هذا البحث . وتوجد عناصر هذه المقالات في سلسلة كتاباته الفلسفية التي أرفقت بما كتب في نعيه على نحو ما ورد في أبحاث الأكاديمية البريطانية « مجلد ٢٩ » وهي عناصر يجب أن تضاف إليها الموضوعات الآتية :

١٩٢٥ الاقتصاد كراسة فلسفية « الصحيفة الدولية للأخلاق المجلد ٣٥ » .  
 ١٩٢٦ الدين والعلم والفلسفة ( الصدق والحرية المجلد ٢ عدد ٧ ) .  
 ١٩٢٨ ترجمة مقال تأليف « كرووتشه Croce » في الجمال في « دائرة المعارف الإنجليزية » الطبعة ١٤ .

١٩٢٩ فلسفة التقدم العدد الأول من صحيفة « The Realist » .  
 ١٩٤٠ الفاشية والنازية ( الفلسفة المجلد ١٥ ) .

وأنا مدين بالشكر لهيئة التحرير وللناشرين في مؤسسة لنجهاز وجرين اللذين يصدران « المجلة التاريخية الإنجليزية » لقاء سماحهم لي بالاستفادة من شرح كتاب قدمه كولنجوود لهذه المجلة على نحو ما يبدو في الجزء الرابع البند ( ١ ) الفقرة ( ٤ ) من هذا الكتاب .

## ٢ - صديق يتوخى الصداق "Magis amica veritas"

لو أن وصايا كولنجوود الخاصة بمخلفاته ونشرها بعد وفاته ، يجب أن يعمل بها ، لاستتبع هذا أن يكون الكتاب الذي نعرض له الآن هو آخر كتبه الفلسفية ، وقد يكون من المناسب أن ندلي في هذا القسم بملاحظات عامة عن مؤلفاته الفلسفية عرضاً عاماً وأن نعرض في القسم الثالث لشخصيته ومكانته في عالم الفلسفة :

كثيراً ما ذهب إلى أن الفلسفة ينبغي أن تكون نظرية متماسكة ، في حين أن كتاباته الفلسفية لا تؤلف نظرية واحدة بقدر ما تؤلف عدة نظريات

متتابعة . وقد يكون من الممكن أن تقسم مؤلفاته في هذا المضمار إلى ثلاثة أقسام ، وإن كان من الممكن أن نتبع لونها من التطور الفكري في المؤلفات التي تندرج تحت كل قسم من الأقسام ، ويشتمل القسم الأول على المؤلفات التي اعتبرها المؤلف من كتابات أو إنتاج الشباب وهي : « الدين والفلسفة » ١٩١٦ « ومراة العقل » أو التصوف ١٩٢٤ . أما القسم الثاني فيبتدىء بمقال عن طرق البحث الفلسفي ( ١٩٣٣ ) ثم يمتد إلى « فكرة الطبيعة » ( وهو البحث الذي ابتدأه عام ١٩٣٤ فيما عدا الجزء الخاص بالخاصة ) فالجزء الأكبر من كتاب « فكرة التاريخ » ( ١٩٣٦ ) . أما القسم الأخير فيشتمل على تاريخ حياته الذي كتبه لنفسه ( ١٩٣٩ ) مقال عن « ما وراء الطبيعة » ( ١٩٤٠ ) ثم البيئة الحديثة ( ١٩٤٢ ) أما أصول الفن فبعض أجزائه من نوع مؤلفات القسم الثاني في حين أن بعضها الآخر من نوع مؤلفات القسم الثالث ( ١٩٣٨ ) .

على أن التقدير الدقيق لمادة علمية متعددة النواحي من النوع الذي نجده في هذه المجلدات أمر قد يكون من العسير في حدود هذا الكتاب ، ولذلك يحسن قصر المناقشة على ناحية واحدة من نواحيها ، هي آراء كولنجوود في الصلة بين الفلسفة والتاريخ . لقد سبق أن قال في كتابه في تاريخ حياته إن غرضه من الفلسفة كان التوفيق بين هاتين الدراستين .

وبما أن الجزء الأكبر مما اعتزم العرض له في هذه الفقرة ينصرف إلى النقد والتحليل ، فإنني أقرر أنه وفق في تحقيق هدفه هذا في الكتب التي كتبها في عنفوانه ، والتي أدرجتها هنا تحت القسم الثاني من مؤلفاته الفلسفية . يقول في مقاله عن أسلوب البحث الفلسفي ، إن موضوع الفلسفة أقرب إلى التاريخ منه إلى الطبيعة ، وإن طريقة العرض لها يجب أن تقوم على هذا الأساس . وكتابه « في فكرة التاريخ » يفرض على الفلاسفة المشاكل التي تتعلق بنظرية المعرفة على الصورة التي تثيرها دراسة التاريخ . وهنا يكرر ما قاله في

« فكرة الطبيعة » من القول بأن المشاكل الفلسفية يمكن أن تتضح ثم تحل عن طريق العرض للتاريخي ، وإذن لن يكون من قبيل الإسراف أن نذهب بعد هذا إلى أن فلاسفة الإنجليز لن يستطيعوا بعد هذه المؤلفات الاستمرار في تجاهل التاريخ إلا عن طريق واحد هو دفن رؤوسهم في الرمال .

وكثيراً ما أثبتت الموازنة بين كروتشه وكولنجوود فيما يختص بنظرية كل منهما في الفلسفة والتاريخ ، ولا جدال في أن تطور التفكير الفلسفي عند الرجلين يبعث على شيء من الموازنة الممتعة بينهما . لقد شغف كروتشه بحب الفلسفة لأول وهلة بتأثير لاريولا الذي أخذ بفلسفة هربارت وعارض فلسفة هيغل ، أما كولنجوود فقد لقن قبل تخرجه فلسفة كوك ولسن التي تقول بوجود كون مادي واقعي . ولا جدال في أن ميولهما الفنية والتاريخية هي التي أضعفت ثقتهما بالفلسفة التي درساهما قبل ذلك ، ومن ثم بدءا بدراسة هيغل من جديد بما يتبع ذلك من تكييف جديد لحقائق التاريخ حداً بهما إلى انتهاج برنامج الفلسفة المثالية ( التي تعني بالكماليات ) وأخيراً إلى المطابقة التامة بين التاريخ والفلسفة<sup>(١)</sup> . ولكن بالرغم من أن كولنجوود تعلم الشيء الكثير عن كروتشه فيما يختص بعالم الجمال وبعض الشيء عن التاريخ ، فإن من الخطأ أن نذهب إلى أنه كان من أتباعه . مثل ذلك أن الكثير من الآراء التي ساقها في كتاب « فكرة التاريخ » شبيهة بآراء كروتشه ولكنها في الحقيقة نتائج مستقلة انتهى إليها بفضل أبحاثه التاريخية الخاصة حيث عرض لها بالتفصيل والبرهان الدقيق . أضيف إلى هذا ما دأب عليه

---

(١) يريد أن يقول إن الفيلسوفين عدلا عن « فكرة التاريخ » بوصفها حقائق وأحداثاً منفصلة مرتبطة بالزمان والمكان Unique events in space & time وانصرفا إلى العناية بالمعاني المجردة التي تتحكم في الحوادث - تلك هي الكماليات "Universals" . أما أحداث الزمان والمكان فجزئيات "Particulars" وتلك هي الناحية المثالية التي تعتبر على التقيض من النظرية التي تسلم بحقيقة الكون المادي "Realism" السابقة الذكر .

من القول بأن أفلاطون هو الفيلسوف الحبيب إلى نفسه وأن Vico أثر عليه أكثر من غيره ، وبالرغم من أنه في سنى حياته الأخيرة قد استن نظرية تاريخية لا تختلف عن نظرية كروتشه ، فإنه كان قد نقده نقداً شديداً قبل ذلك ، وانتهج فلسفة خاصة به اختلفت اختلافاً كبيراً عما ورد في بعض الأجزاء التي عرض فيها لفلسفة الروح على الأقل . تلك هي الفلسفة المتضمنة في الموضوع الخاص بمنهاج البحث الفلسفي وإن لم يكن قد عرض لها بالتفصيل . على أن هذا المقال قد عرض للفروق بين دراسة التاريخ والنقد الفلسفي ، وبين التفكير التاريخي الذي يتصرف للجزئيات والتفكير الفلسفي الذي ينصرف للكليات Universals ، وكذلك بين الروح التي تلائم دراسة الفلسفة والروح التي تلائم دراسة التاريخ ، وتلك تفرقة لو صدقت لكان معناها أن الكتاب كتاب فلسفة لا تاريخ . ومع ذلك فمن الواضح أن الفلسفة التي احتواها الكتاب قد اشتقت من التاريخ والعلوم الطبيعية ، إذ الواقع هو أن جوهر الفكرة الفلسفية هنا هو تلك النظرية القائلة بأن المدلولات أو المفاهيم التاريخية "Concepts" قد حُددت تحديداً في سياق متتابع ينظم عملية تطورها التدريجي في داخل إطار يستطرد بها من الأخص للأعم . كما أنه يتعين علينا أن نرجع إلى المدلول العلمي لكلمة « التطور » إذا أردنا فهم حقيقة الكون المادي ، وكذلك لا نستطيع فهم الدستور البريطاني من غير تتبع لنشاط العمليات التاريخية التي تمخضت عنه ( في صورته الحالية ) فكذلك يقول كولنجوود ، إنه لا ينبغي علينا أن نعرض لمذهب اللذة والمنفعة والخير على أنها مجرد أشكال للمعايير الأخلاقية تقف متراحة إلى جانب بعضها البعض ( على نحو ما كانت الفصائل البيولوجية قبل تطور علم الحياة ) على النحو الذي خلقت فيه كلها في وقت واحد . بل يجب علينا أن نكشف عن الأسس الأولى التي دخلت في نسج هذه المعايير الأخلاقية كلها ، بوصفها المراحل التطورية التي مرت عبرها فكرة الخير . ومع ذلك فما دمنا بصدد المفاهيم أو المدلولات ، ينصرف العرض إلى مناقشة أفكار تربط مع بعضها البعض في إطار من الجدل . ومعنى

ذلك أننا بصدد مادة علمية تتصل بدراسة التاريخ أكثر من اتصالها بالعلوم الطبيعية "Natural Science" ونجد استناداً إلى وجهة النظر هذه أن الفلسفة كالعالم في أنها تعرض لبحث « كلى » من « الكليات » المجردة<sup>(١)</sup> (كالصدق أو الخير) ولكنها تشبه التاريخ في أن الصور المحددة لهذا « الكلى » المجرد ، ترتبط ببعضها البعض كالارتباط الذى يحدث بين مراحل عملية تاريخية ، حين نجد كل مرحلة من المراحل تنطوى على معانى المراحل السابقة لها وفي نفس الوقت تفيض بمعانى المرحلة اللاحقة بها . وقد يتبادر إلى الذهن أن هذه المدلولات أو المجردات ما دامت تقوم على تاريخ يفسرها وحدها على هذه الصورة ، فلا بد أن تكون الفلسفة بوصفها الدراسة التى تعرض لهذه « المدلولات » هى التاريخ نفسه . ولكن ليست هذه هى نظرية كولنجوود . لأنه يذهب إلى أن التاريخ لا يعرض للدراسة كل عمليات النشاط ( فى الكون المادى ) وإنما يعرض لدراسة الشؤون الإنسانية فقط ، وإنه يستطرد في تفصيل سياق الحوادث استناداً إلى الأسس الواردة فى الجزء الخامس البند ٣ من كتاب فلسفة التاريخ . ومعنى هذا أن الفلسفة مثلها كمثل العلوم — بما فى ذلك علم الحياة — توجد بمعزل عن التاريخ ولا يمكن أن تندمج فيه ما لم تقلع عن السؤال : « ما هو الخير ؟ » وهو السؤال الذى لم يزل فى دائرة اختصاصها على النحو الوارد فى المقال الخاص « بمنهاج البحث فى الفلسفة » فى حين أنها لا تعنى بأسئلة أخرى على نسق السؤال « ما هى فكرة أفلاطون عن الخير ؟ » .

وإذن لو أن كولنجوود طبق ذلك البرنامج الذى دافع عنه فى « مقاله » لمتخض هذا عن فلسفة تستند إلى التطور بوصفه « الفكرة الدافعة »

#### «Abstract Universals» (١)

والذى تتميز به « الكليات » هو بعدها عن منطقة الإدراك الحسى بحيث لا يكون لها وجود إلا فى عالم التفكير .

”Leit-Motive“ أو الفكرة التي تدفع عجلة النشاط ، أو موضوع البحث ، ولا يستتبع هذا في نفس الوقت أن تكون هذه فلسفة خاضعة للقوى التي تسيطر على التاريخ . ولكنها تبقى رغم هذا فلسفة بمعزل عن التاريخ ، حتى لو اقتصرنا على دراسة المفاهيم التي اعتبرها بعض المفكرين إطار الأحداث التاريخية ، ولكن هذا التحديد على هذه الصورة ، لم يكن كونه موجود يقره قياساً إلى النتيجة التي وصل إليها عند هذه المرحلة ، والسبب في ذلك اعتقاده أنه بالإضافة إلى كتابة تاريخ ينتظم « فكرة الطبيعة » على سبيل المثال ، يتعين على الفيلسوف أن يضع نظرية تنظم فلسفة الكون المادي ( أو القوى الكونية كلها ) نتيجة لتفكيره في هذا التاريخ . . يريد أن يقول إن الفيلسوف بالإضافة إلى أنه مؤرخ للفلسفة ، ينبغي أن تكون له فلسفة خاصة به .

على أن هذا المقال يستبعد المشكلات الغائبة ”The Ultimate problems“ فلا يعرض لها ، وبذلك يترك القارئ حراً فيما يمكن أن يصل إليه من نظريات ميتافيزيقية ومنطقية وأخلاقية تضمنها المقال . والواقع أن كونه موجود ابتداءً بالفعل تطبيق منهجه على فلسفة الكون وانتهى منها إلى النتائج التي تضمنها في رسالته التي ألقى أمام جمعية في أكسفورد عام ١٩٣٥ ، وكذلك في الخاتمة النهائية التي اختتم بها محاضراته عن فلسفة الطبيعة . ولكنه عاد فأقلع عن هذه الخاتمة ولم يعد لتفصيل الفلسفة التي كانت في الأصل هدفه المرسوم من هذا المقال . لقد كان السبب في ذلك أنه غير من آرائه . لقد اعتقد كما اعتقد كروتشه « أن الفلسفة بوصفها دراسة مستقلة لابد أن تفقد طابعها إذا ما تحولت إلى تاريخ » ( هذا الاقتباس مثله - كمثال غيره . من المقتبسات التي جاءت في هذا القسم بدون إشارة إلى الأصل الذي وردت فيه - أخذت نقلاً عن سلسلة مذكرات كتبت في عام ١٩٣٩ مقدمة لكتاب « أصول التاريخ » ) .

فما هو السبب في هذا التغيير الذي طرأ على وجهة نظره ، وما هو الفارق .



بين وجهتي نظره الأولى والثانية؟ الذى نستطيع الاستدلال عليه من الفصلين السابع والعاشر من تاريخ حياته هو أنه عرض بالتفصيل لنظرية « الأسس الافتراضية النهائية » والطابع التاريخي لبحث الميتافيزيقا ( على النحو الوارد فى مقاله عن الميتافيزيقا والذى نشر فى عام ١٩٤٠ وأعد فى عام ١٩٣٨ ) قبل كتابة مقاله عن منهج البحث فى الفلسفة عام ١٩٣٢ . ولكننا قلما نستطيع تصديق هذا ؛ إذ الحقيقة أن المقال الأول لم يقتصر على التفرقة الواضحة بين الفلسفة والتاريخ على نحو ما رأينا ، ولكن محاضرات عام ١٩٣٦ عن فلسفة التاريخ قد عادت فأكدت نفس هذه الفروق ، وبين يدي الآن من الأدلة المستقاة من الوثائق ما يثبت أنه حتى عام ١٩٣٩ ضل على اعتقاده أن الميتافيزيقا يمكن أن تبقى دراسة منفصلة بمعزل عن التاريخ ، دراسة تعرض « للواحد الأحد والحق والخير » . كذلك أجدنى ملزماً بالاعتقاد فى أن وجهة نظره الفلسفية خضعت لتغيير جوهرى فى الفترة بين ١٩٣٦ و ١٩٣٨ ولو أنه لم يثبت هذا التغيير فيما كتب عن تاريخ حياته ، وبالرغم مما ذهب إليه بعضهم من أن تطور آرائه لم يجد به عن نفس الاتجاه أو الطريق المرسوم .

ومن الممكن إلى حد ما التوفيق بين وجهات النظر المختلفة هذه ، لأن التغيير الذى أشرت إليه لم يكن أمراً غير متوقع . لقد كان الباعث عليه ضرورياً من التشكك والإصرار طبعت تفكير كولنجوود واتجاهاته فى المراحل الأولى ، ثم انتصرت بعدما تعرضت له من نقد أو هزيمة قاسية فى الفترة ما بين ١٩٣٢ ، ١٩٣٦ . لذلك نجد أن الفلسفة التى تمخض عنها تفكيره بعد عام ١٩٣٦ لم تكن بعيدة كل البعد عن تفكير المؤلف فى الماضى .

ولقد ذهب كولنجوود فى ختام مقاله من منهج البحث الفلسفى إلى إنكار تهمة التشكك هذه فلم يعترف بها ، ولكن حين وجه إليه هذا الاتهام فى إصرار بتأثير بعض الفقرات الواردة فى « مرآة الخيال » اشتط فى الإنكار

يصورة قلما تبعث على الإقناع ببراءته . لقد ذهب في تفسير هذا الموضوع إلى أن التشكك ينطوى على إصرار على العقيدة ، ولكنه إصرار مستمر . وهو قول يصدق بصفة خاصة على فلسفة أكسفورد التي كان هو نفسه قد تعلمها . ومع ذلك فإن التشكك الذي يطبع فلسفته هذه ( وتبعاً لما يقابل هذا التشكك من عقيدة ) قد لصق به إلى الحد الذي لم يستطع التخلص منه . وقد يكون من الممتع أن نتبين أهمية هذا الطابع في تفكيره في الوقت الذي انتهى فيه من بلورة نظريته التاريخية أو تطويرها . نريد أن نقول إن التشكك الفلسفي في صورة من صور كان هو الثمن الذي دفعه في مقابل محاولته اختزال الفلسفة إلى تاريخ .

وقد عرض في ترجمة الذاتية للنظرية التي قال بها أساتذته في أكسفورد ، وهي أننا في دراساتنا لتاريخ الفلسفة يجب أن نسأل أولاً : « ماذا كان تفكير أفلاطون ؟ » وثانياً : « هل كان على حق في تفكيره ؟ » ولقد قيل إن السؤال الأول تاريخي ، في حين أن الثاني فلسفي ، ولكنه يعود بعد هذا فيقول إن هذا التساؤل ينطوى على الحقيقة على سؤال واحد تاريخي : يقول إنه من المحال أن نفهم تفكير أفلاطون من دون أن نعرف المشكلة التي يحاول حلها ، فلو أمكن تحديد المشكلة أو تكييفها ( بحيث تكون مصداقاً للتفكير ) لنهض هذا برهاناً على أنه استطاع حلها ، إذ الواقع أن تفصيل النتيجة التي انتهى إليها قياساً إلى الخطوات التي اتبعتها في الحل ، هو السبيل إلى فهم أصل المشكلة . يتبع هذا أنه من العسير أن نكشف عما كان يفكر فيه أفلاطون بدون أن نتأكد من صدق تفكيره في نفس الوقت . على أن الأمثلة التي يسوقها لإيضاحاً لصدق هذا البرهان لن تشفع في قبوله . سنقول قياساً إلى هذا إن انتصار نلسن في واقعة « طرف الغار » معناه أنه قد حل مشاكلاً الإستراتيجية ، وإذن فقد استطعنا الوقوف على حقيقة هذه الخطط وهذه المشاكلك التي تتعلق بها عن طريق العودة إلى دراسة الإستراتيجية التي طبقتها

في المعركة ، ولكن القائد فلينيف خسر المعركة وبذلك عجز عن حل مشكله ،  
 فلن نستطيع أن نكشف حقيقة الخطة التي وضعها . على أننا لو تتبعنا سياق  
 هذه الموازنة لانتهى بنا الاستدلال إلى أننا لا نستطيع أن نفهم مشكلة  
 الفيلسوف قبل أن ينتج في معركته أو ينتهي بمشكلة إلى الحل السديد ،  
 وإذن تكون كل الكتابة الفلسفية ، إما صادقة وإما لا معنى لها ولا مغزى .  
 وتلك نتيجة تبعث على الدهشة وقبلما نستطيع التوفيق بينها وبين نقد كولنجوود  
 نفسه لأفلاطون في هذا الفصل من كتابه ، حيث يقول إن أفلاطون أخطأ  
 حين افترض في « الجمهورية » أنه استطاع تصوير الحقيقة المجردة للحياة  
 السياسية ، في حين أنه لم يصور إلا الحياة السياسية في العالم الإغريقي . . .

ولذلك لتجد في سياق آخر تكييفاً مختلفاً للعلاقة بين المشاكل التاريخية  
 والفلسفية لا يقل صعوبة عن هذا التكييف السابق . لقد كتب في مسودة  
 عام ١٩٣٦ يقول « إن القديس أوغسطين نظر إلى التاريخ الروماني من وجهة  
 نظر المسيحيين القدامى ، ونظر إليه تلمونت من وجهة نظر فرنسي عاش  
 في القرن السابع عشر ، كما نظر إليه جيمون من وجهة نظر إنجليزي عاش  
 في القرن الثامن عشر ، أما مومسن فقد نظر إليه من وجهة نظر ألماني عاش  
 في القرن التاسع عشر . ويبدو ألا جدوى من وراء التساؤل عن أى تقدير  
 من هذه التقديرات هو الصادق ، إذ الواقع أن أحداً من هؤلاء ما كان  
 يستطيع غير هذا التقدير (قارن بين هذه الفقرة وبين ما يقول في كتاب  
 « فكرة التاريخ » (جزء ٣ بند ٥) خاصاً بوجهات النظر المختلفة التي تبدو  
 في موقف كثير من مؤرخي الماضي بالنسبة للعصور الوسطى ، وهى الوجهات  
 التي وصفها بقوله « أخطاء تاريخية » فإذا لم يكن هناك محل للتساؤل . . .  
 « هل كان تفكير أحد المفكرين القدامى صحيحاً أو مخطئاً ؟ » كان معنى  
 هذا أن « السؤال الفلسفي » ، لا يمكن أن يندرج تحت التاريخ ، بل لابد  
 أن يصرف النظر عنه باعتباره سوءاً لا غير ذى موضوع . ذلك هو ما ذهب

إليه كولنجوود صراحة في عام (١٩٣٩) حين قال إن التاريخ هو « النوع الوحيد من المعرفة » ثم استطرد بعد ذلك في تفسير ما أضافه إلى قوله هذا ، من أن المنطق يستهدف الغرض لأصول التفكير الصحيح ؛ قياساً إلى « العرف » الذي يقره عالم المنطق في زمان ما . وإن نظريات الأخلاق تختلف عن بعضها البعض ، ومن أجل ذلك لا يمكن القول عن واحد منها إنها خطأ ؛ إذ الواقع أن نظرية أخلاقية تعرض للون من ألوان الحياة خليق بالسعي إلى تحقيقه ولذلك طالما أثير السؤال : « ومنذا الذي يسعى إليه ؟ » . أما العلوم الطبيعية فتختلف عن التاريخ ، وهى على النقيض من الفلسفة لا يمكن أن تندرج تحت التاريخ . ولكن السبب في هذا هو أن هذه العلوم تبتدئ ببعض افتراضات تستطرد في تفصيل نتائجها ، وما دامت هذه الافتراضات لا يمكن أن توصف بالصدق أو الكذب ، فإن التفكير فيها وفي نتائجها لا يمكن أن أن يعد من قبيل المعرفة أو الخطأ . وطبعي أن المقال الذي يعرض لمنهاج الفلسفة لا يعرض لتفصيل المنهاج الذي يجب أن يتبعه الفلاسفة بوصفه البرنامج الصحيح وإنما هو مجرد وصف للأسلوب الذي قد يكون أتبعه أو حذا حذوه الكاتب أو أحد أسلافه .

ولا بد أن يكون التشكك المسرف في الفلسفة والعلوم الطبيعية ، هو وحده الذي يستطيع أن يقنع مفكراً من المفكرين بأن المعرفة وقف على المؤرخين ، ولن تأتى إلا عن طريق تفسير المصادر التاريخية . على أن مؤلفات كولنجوود ، ابتداء من كتابه عن « فكرة التاريخ » ، تفيض بالبراهين القوية على أن التاريخ ينتهى بنا إلى نتائج من « قبيل المعرفة » الحقيقية لا تقل من حيث القيمة عن نتائج العلوم الطبيعية . ولكنه لم يقنع بمجرد البرهنة — برهنة قوية مقنعة كسابق عهده — على خطأ نظرية الرضعيين الذين حاولوا إدماج الفلسفة في العلوم الطبيعية على أنها هى اللون الوحيد من المعرفة . بل لقد ذهب إلى أبعد من هذا فدافع عن وجهة

نظر أخرى ، في عناد وإصرار شديدين ، مردهما إلى نفس هذا التشكك وأسبابه : ذلك أنه أضفى على التاريخ صفة المعرفة اليقينية التي أنكرها معارضوه ، إذ أضفوها على العلم ، لأنه لم يعد يقنع بمجرد التوفيق بين الفلسفة والتاريخ .

وإليك مثل واحد ورد فيما كتبه أخيراً للدلالة على مبلغ ما ساوره من تشكك فلسفي سرى في تفكيره . لقد رفض بشدة في كتابه عن « فلسفة التاريخ » ما قال دثي من أن الفلسفة التي يعتنقها الإنسان تعتمد على كيانه السكولوجي فهل كان مرد هذه الشدة إلى شعور خفي لم يزل مسيطراً عليه ، هو لون من التشكك شبيه بهذا ولا يقل عنه ، تشكك متضمن في « النسبية التاريخية » التي بدأت تستهويه بصورة أقوى ؟ لقد أثرنا إلى ما انتهى إليه تفكيره ، حين قال إنه « لا جدوى من وراء التساؤل . . » هل كانت نظرية القديس أوغسطين في التاريخ الروماني صحيحة أو خاطئة لأنه ما كان يستطيع أن يفكر غير هذا التفكير في الظروف التي عاصرها ؟ ولكن لو بدأ لنا أن نتساءل : لماذا لم يستطيع التفكير بصورة أخرى ، فلا جدال في أن ركناً من أركان الإجابة عن هذا السؤال هو « بسبب استعداده السيكولوجي » والحقيقة أن هذه الإجابة تلقى بعض التأييد من مقالته عن الميتافيزيقا .

ولقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن ضرباً من ضروب المعرفة لا بد أن يستند بصفة قاطعة إلى التسليم « بسلسلة افتراضات » نهائية لا تقبل الجدل : مثل ذلك الافتراض الذي يقول « بوجود الله » وهو ضمن الافتراضات النهائية « للعلم والمدينة » . ولكن الأسس التاريخية التي يستند إليها كولنجوود تضطرننا إلى التساؤل « علم من هذا ؟ » و « مدينة من هذه ؟ » ولن نستطيع هنا الإجابة بقولنا « العلم الحديث » أو « المدينة الحديثة » بدون أن نفترض أن كليهما من نوع الكيان المتناسك إلى الحد الذي يتعذر إدراكه على التمييز التحليلي الدقيق لتاريخ الفكر . وهل نستطيع أن نذهب إلى أن « المدينة الغربية »

إن هي إلا جو واحد بالنسبة لهؤلاء الذين يساهمون فيها ويعيشون تحت سماءها ، أو أن كل هؤلاء الذين يشتغلون بالعلم الحديث لا بد أن يعتقدوا جميعاً في هذه الافتراضات النهائية ؟ الواقع أن العلماء من طراز الرجال الذين قد يتأثر بحجهم العلمى بما لهم من مصالح خارج نطاق العلم ، كما أن اختلافهم من حيث القومية والتعليم والتقاليد قد يتضمن أو على الأقل قد يسمح بشيء من الاختلاف بينهم فيما يتعلق بمثل هذه الافتراضات العلمية التي يقوم عليها نشاطهم . إن المنطق الذي يقوم عليه تدليل كولنجوود ينتهى به في آخر الأمر إلى النزول عن المدلولات العامة كمثل قولنا « المدنية » و « العلم » إلى « الفرد » ليقول بعد ذلك إن إنتاج مفكر إنما يتشكل في صورته النهائية استناداً إلى سلسلة معينة من الافتراضات النهائية استناداً لقياساً لنفسه . والآن نحن بصدد سؤال جوهرى يتعلق بالطريقة التي تنتهى بإنسان ما إلى سلسلة افتراضات يؤمن بها ، وكيف يمكن ( بمضى الوقت ) أن يتخلى عن هذه الافتراضات ويؤثر عليها غيرها ، وهو سؤال لم يجب عليه كولنجوود إلا في حاشية » ، لأن الفكرة على ما يبدو لم تطرق تفكيره إلا في وقت متأخر ، ثم هو يجيب عنه بقوله إن هذه الافتراضات النهائية يؤمن بها صاحبها بصفة لاشعورية كما أنها تتغير نتيجة « لتفكير لاشعورى » ويبدو أن هذه العبارة الغامضة - فى السياق الذى وردت فيه - تتضمن أن هذه الافتراضات ، بما تنطوى عليه من قبول ثم تغيير ، لا بد أن تدخل فى النطاق المشروع لعلم النفس على النحو الذى يفهمه كولنجوود ما دامت تقع فى منطقة اللاشعور . يتضح من هذا أن الاتفاق بينه وبين دلتى فى هذه النظرية قريب جداً إلى الحد الذى يثير الدهشة .

وربما كان انصراف كولنجوود انصرافاً كلياً إلى دراسات كثيرة متنوعة اختارها لنفسه ، هو المسئول عن أنه لم يبين الفروق التي تتميز بها كل دراسة من هذه الدراسات على حدة . لقد ذهب فى الكتاب الأول على

سبيل المثال إلى أن الدين واللاهوت والفلسفة دراسة واحدة أو شيء واحد ،  
وفي كتابه « أصول الفن » ( بالرغم من البرهان الذي ورد في الفصل الأخير من  
المقال الخاص بمنهج البحث الفلسفي ) لا يوجد مقياس دقيق للفصل بين الفلسفة  
والشعور بوصفهما نوعين من الإنتاج الأدبي . ولو انتهينا في آخر الأمر إلى  
أن العلوم الطبيعية بقيت بمعزل عن التاريخ فربما كان السبب في هذا هو أن  
كولنجوود لم يعرض لها إطلاقاً رغم أنه كان على علم غزير بتاريخها . لقد  
دأب على إخضاع كل مادة علمية استحوذت على نشاطه لتفكيره العقلي  
التقوى سواء أكانت هذه المادة لاهوتاً أم فناً أم تاريخاً ، وكان على يدسته من  
أن هذا العقل المتعطش للمعرفة ، هو نفسه أداة المعرفة مهما اختلفت  
الموضوعات التي يعرض لها ، كما يبدو أنه كان شغوفاً بالوصول إلى نتيجة  
واحدة في آخر الأمر ، هي أن الفلسفة لا تختلف في جوهرها إطلاقاً على أي  
موضوع من الموضوعات التي عرض لها في تعمق شديد في ذلك الوقت .  
وفي الفترة من عام ١٩٣٥ - ١٩٣٦ ، وهي الفترة التي جنت بمقالة في  
« منهج البحث الفلسفي » عن نظريته الأخيرة في التاريخ ، كان التاريخ هو  
شغله الشاغل ، في حين أن « تصفية الفلسفة » وهو ما عمد إليه في هذا الوقت ،  
مردها إلى هذا الاعتبار ، بالإضافة إلى اعتبارين امتزجا في تفكيرهما الشك  
الذي عرضت له في هذا السياق بالإضافة إلى تلك النتيجة الحتمية التي لا بد  
أن تقرن به ، وهي الاعتقاد الجازم .

وكثيراً ما لوحظ أن إنتاج كولنجوود يحمل من طابع العقيدة أكثر مما يحمل  
من طابع التشكيك . وفيما عدا « منهج البحث في الفلسفة » و « فكرة الطبيعة »  
و « فكرة التاريخ » ، تفيض مؤلفاته الأخرى بلون من ألوان الثقة يبلغ  
به حد الإعجاب أو الإطراب أحياناً كما نلمسه في كتاباته الفلسفية الناضجة ،  
لقد لاحظ نقاده نفس هذا الشعور بالثقة المسرفة في محاضراته الأخيرة .  
ولم يكن هذا الاعتقاد الجازم الذي فرض نفسه على كتاباته ، هو الناحية

الأخرى لنزعة التشكك ، ولا هو مجرد الطابع الذى طبع صورته مؤلفاته الأخيرة فحسب ، وإنما كان الروح التى سرت إلى مادته العلمية فى هذه المؤلفات ومحتوياتها ، ثم اقترنت بتغيير فى نزعته نحو الدين ، ذلك الموضوع الذى طالما استرعى اهتمامه . والذى حدث فى مؤلفه « مرآة العقل » هو أنه عدل بشكل واضح عما ذهب إليه فى أول الأمر من مطابقة بين الدين وبين اللاهوت والفلسفة ، واعتنق نظرية أخرى عن الدين تذكرنا بنظرية هييجل وكروتشه على سبيل المثال . إن الدين ليزعم خطأ أن التخيل هو التفكير ، ثم هو يضمن ألواناً من الحقيقة على اعتبارات رمزية لا أكثر ولا أقل . إن المسيحية محل المشكلة الدينية الخاصة بالتوفيق بين الله والإنسان ، وبذلك تمهد الطريق للاستعاضة عنها بالفلسفة . والسبب فى بقائها هو أنها الوسيلة الوحيدة للهرب من الخرافة التى طالما وقع فيها الإنسان جزاء قصوره العقلى . وهنا نجد أن طابع التشكك فى تفكير كولنجود ، يتجلى فى تقديره للعقيدة المسيحية فى حين أن تعاليم الفلسفة هى التى تبلغ به مبلغ العقيدة .

على أن اقتناعه بما كتبه فى « مرآة العقل » لم يدم طويلاً ، وفيما يختص بالدين استن نظرية جديدة جاءت فى مقال نشره عام ١٩٢٨ عن « الإيمان والعقل » . وهذا المقال هو أحد الأسس التى بنى عليها مقالاه عن « الميتافيزيقا » وهو فى نفس الوقت تعليق قيم على ما جاء فى هذا الكتاب . ويذهب هنا إلى أن العقل والإيمان عنصران ضروريان لاغنى لواحد منهما عن الآخر ، يريد أن يقول إن كل واحد من هذين مصدر مستقل للمعرفة . فوظيفة الأول إمدادنا بالمعرفة التفصيلية عن الكون ، فى حين أن وظيفة الثانى إمدادنا بالمعرفة عن الكون بصفة عامة . إن التفكير العلمى يستند إلى أسس تتألف من عدة قضايا عن الكون ، وهى نوع من القضايا التى سلمنا بها



تسليماً ، ولا نستطيع أن نخضعها لمقاييس النقد العلمى (\*) . مثل هذه القضايا تسليماً بوجود الله وحقيقة الإرادة الحرة والخلود ، وأن هناك ما يسمى بقوانين الطبيعة ، نحن لا نستطيع تعليل هذه القضايا التي نسلم بها تسليماً لأنها جاءت وليدة الإيمان ، ولا نقصد هنا مجرد الإيمان الذي يستند إلى العقل ويؤمن به كل إنسان وبضرورته للتفكير ، حتى ذلك الضرب من التفكير الذي يستعين به الإنسان على التعرض لهذا التفكير بالنقد . وهنا لا توجد محاولة لجعل المعرفة الحقيقية كلها وقفناً على دراسة معينة من الدراسات ، ولا يوجد من التشكك ما يدحض فكرة وجود حقيقة ، ستصبح عامة تصدق على كل ضرب من ضروب التفكير . إذن لقد مرت سحب التشكك كما خفت حملة درجة الاعتقاد الصارم ، وألقت السفينة مرساها في مستقر من الهدوء الفلسفي العميق الذي تمخض عن مقاله في منهاج البحث في الفلسفة ، بالإضافة إلى فلسفة اللاهوت التي اختتم بها محاضراته عن الأخلاق في عام ١٩٣٣ .

فإذا ما أتينا إلى مقاله عن الميتافيزيقيا ألفينا تغييراً مهماً ؛ فنجد أن الافتراضات النهائية (وهي في هذا السياق أسس العقيدة الدينية ومحتوياتها) ليست من قبيل المعرفة ، وهي بوصفها افتراضات لا يمكن أن تخلع عليها صفة الصدق أو الكذب ، ثم هي ليست من قبيل الخواص العامة لكل ضروب التفكير وإنما هي من نوع القضايا التي تخضع للملابسات التاريخية . وإنك لتجد إلى جانب هذا التشكك الفلسفي الجديده اعتقاداً جازماً من النوع الجديده أيضاً ، ذلك أن موقفنا من الافتراضات النهائية التي آمننا بها (وهي الخاصة بديننا) « أمر

#### Postulates of Scientific Inference ( \* ) .

وهي الأسس التي نفترضها لصدق الاستقراء العلمى مثل ذلك ( ١ ) أن الكون المادى يمكن أن يفهم إلى حد ما وهو الأمر الذي نعبر عنه بقولنا Intelligibility of the Universe ( ٢ ) وأن هذا الكون يبدو على شيء كثير من التناسق Uniformity of Co-existence & Sequence

لا يحتمل الجدل . ويحدثنا كولنجوود في نفس هذا الكتاب أن المذهب الواقعي يستند إلى « أضعف الأسس التي تستطيع أن تقوم عليها فلسفة ما » وهي غباء الإنسان . وهنا قد يغتفر للقارئ في بعض الأحيان ، ما قد يتخبط فيه ، زاعماً أن كولنجوود يريد عوضاً عن هذا القول السالف ، أن يبني فلسفته على ما طبعت عليه العقلية الإنسانية من سرعة التصديق .

ولكن من العسير علينا أن نتنبأ في أى طريق ساقته تأملاته الأخيرة عن الدين بالرغم من أننا نجد في كتابه عن البيئة الحديثة ، بعض الملاحظات التي وردت في سياقها فقرة قوية تصف المسيحية بأنها دين الغضب . وقد يكفي أن نلاحظ هنا ، أنه بالرغم من أن نظريته الأخيرة في التاريخ شبيهة بنظرية دثي وكروتشه فإن نظريته في « الافتراضات النهائية » بما تستند إليه من أسس دينية ولاهوتية شبيهة بعميقة كبرى كجاردا بل حتى بعميقة كارل برث . . لقد سلم كولنجوود بوجود « المتناقضات العرضية » على نحو ما يبدو في فقرات كثيرة من كتاباته ، والذي أقوله الآن هو أن فلسفته الأخيرة تحمل طابع هذه الظاهرة بشكل قوى .

ولأنك لتجد أن هذه الفقرات السابقة قد لفتت النظر إلى عناصر من التشكك واليقين المطلق ، وردت جنباً إلى جنب في مؤلفات كولنجوود الأخيرة على أنها متناقضات يتعذر التوفيق بينها . إن أية نظرية تاريخية كائنة ما كانت ، لا بد تصطدم بصعوبة تفادى التشكك الكامل ( ولو أن فلسفة هيجل كان مردها إلى استعداده السيكيولوجي ، أو كانت في الواقع مقياساً للأوضاع الاقتصادية وغير الاقتصادية السائدة في عصره ؛ فإن هذا الحكم نفسه يصدق على أسلوب البحث التاريخي الذي يرسمه المؤرخ لنفسه ، كما يصدق على أى مقياس ممكن للنقد يقيس به إنتاجه ، وهنا لا محل للحكم على مثل هذا الإنتاج بالصحة والخطأ ) وانسياقاً وراء حل للمشاكل الدينية

خييل لكون وجود أنه ضرب من اليقين المطلق ، تجده ينجو من صخرة ليتحطم على صخرة أخرى أقوى شكيمة من الأولى . تلك هي حالة « التسليم المطلق » ، وقد نشك فيما إذا كان وسط أبحاثه العلمية هذه ، استطاع أن يجعل نظريته في التاريخ سهلة مستساغة عن طريق تفادى ألوان من العواصف تنأى بالقارئ عن هذين الخطرين .

ثم لماذا لم يستطع إطلاقاً إكمال كتابه « أصول التاريخ » ؟ قيل إن السبب في هذا ما طرأ على صحته من ضعف بالإضافة إلى انشغاله بكتاب « التنين الحديثة » ولكن الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال هو أن هذا الكتاب أصبح من العسير إنجازه ، أو لم تعد هناك حاجة إليه بعد . كان المقروض من كتاب « أصول التاريخ » إما أن يكون مؤلفاً فلسفياً بوصفه محاولة تعالج حقيقة التاريخ وكيف السبيل إلى المعرفة التاريخية ، وإما أن يقتصر على عرض تاريخ حياته حين يعرض إلى الكيفية التي استطرد بها المؤلف في بحوثه التاريخية . أما عن وجهة النظر الأولى ، فقد كانت هذه أمراً عسيراً بالنسبة لكون وجود في عام ( ١٩٣٩ ) إذ الذي حدث في هذه الفترة أن فقدت الفلسفة كيانها باندماجها في التاريخ . أما عن وجهة النظر الثانية فلم تكن ذات قيمة بالنسبة له حينئذ لأن « ترجمة الذاتية » كان تحت الطبع فعلاً . كذلك لم يكن يستطيع في هذه الفترة أن يفرق بين عمله كمؤرخ وبين نظريته الفلسفية التي يستند إليها علاجه للتاريخ ، إذ الواقع أنه في « ترجمة الذاتية » قرن بين النظرية والتطبيق بلا تفرقة بينهما .

ولقد كان من شأن القيود التي فرضها على النقد أن وقفت هذه القيود حائلاً بين فلسفته وبين أن تصبح هذه الفلسفة مقياساً يتقيد به المؤرخ في نقده وتحليله لأبحاثه . وهذا المفهوم للفلسفة هو الصورة التي تبدو في البند الأول من مقدمته لكتابه في « فكرة التاريخ » حيث عمد المؤلف إلى مثل ما عمد إليه في مؤلفات أخرى من التفرقة بين الفكرة ، وبين أن يكون الإنسان .

على بيئة من « الفكرة » أو بين فكرة في المرتبة الأولى ( فكرة تاريخية مثلاً ) وفكرة في المرتبة الثانية ( فلسفة ) أضف إلى هذا ما دأب عليه من الاعتقاد من أنك ما دمت على بيئة من الفكرة ( س ) فأنت في نفس الوقت على بيئة من أن في استطاعتك نقد ( س ) والسبب في ذلك هو أن معرفة الإنسان بنفسه « Self-Knowledge » هي التي تمكنه من نقد ما يتمخض عنه « تفكيره » . والآن قد يكون من الجائز أن يستطرد تفكيرنا استناداً إلى سلسلة افتراضات سرت إلى اعتقادنا بطريقة لاشعورية في أول الأمر ؛ ولكن لو حدث أن أصبحنا على بيئة من هذه الافتراضات ، وهذا ما اعتقد كولنجوود في صدقه ، فكيف السبيل إلى تفادى نقدها ؟ قد يقول معترض « وأى مقياس لدينا للنقد ؟ » وهو سؤال كان يجيب عنه كولنجوود في سنيه الأولى ، بقوله إن العقل لا يحتاج لأداة أخرى غير أدواته . . كان يعتقد حينئذ أن التبدل كفيل بنقد نفسه على الأقل إلى الحد الذي يستطيع معه نقد وتعديل المفاهيم المنطقية التي سار عليها وتبيان الخطأ الذي وقع فيه . وما دام الإنسان على بيئة من أنه تأثر باتجاه معين فمعنى ذلك أنه سما على هذا الاتجاه . والواقع أن الافتراضات العلمية التي لا قبل لنا بمعرفتها ، نسلم بها تسليماً ، ولكن القول بأننا إذا عرفناها ينبغي علينا أن نتقبلها بنفس هذه الروح من التسليم ، معناه أن إدراكنا لمعتقداتنا هذه أمر يختلف في طبيعته عن معرفة كاملة بها تخضعها للنقد والتحليل . وإذا كان كولنجوود قد انتهى إلى قبول هذه النظرية وأقلع عن فلسفة التاريخ ، فيبدو أن الدافع على هذا كان ضرباً من التلق أو الخوف استند به في الماضي ؛ إذ الواقع أن النظرية تعيد إلى الذهن ما ذهب إليه أنصار المذهب الواقعي من إنكار معرفة الإنسان بنفسه ، كما أنها في نفس الوقت — وعلى سبيل المثال — تعيد إلى الذهن البرهان الذي ساقه الفيلسوف ألكسندر للتدليل على أن النفس « تستمتع » بها ، ولكن لا سبيل إلى معرفتها أو إدراك حقيقتها . على أن كولنجوود كان قد رفض

هذا البرهان في كتاب « فكرة التاريخ » ( الجزء الرابع البند ١ - فقرة ٢ )  
وهذا يتفق مع الفقرة التي أشرت إليها في مقدمة هذا الكتاب . ولكن مقاله  
عن الميتافيزيقا يتضمن ضرباً من التبدل يرمز إلى هذا البرهان . وليس هذا  
هو كل ما جاء في الكتاب من إشارة ترجع بالمؤلف إلى المذهب الواقعي الذي  
اعتنقه في شبابه . إنك لتجد هنا إنكاراً لأية صلة تربط بين الإيمان والعقل . .  
افتراضات مسلما بها وعرضاً علمياً تحليلياً لما نسلم به ، ولكن ما الذي نستطيع  
أن نقوله في هذا غير أنه مذهب يجري على النقيض من النظرية التي تقول  
في مقاله عن منهاج « البحث الفلسفي » وجنوح إلى نظرية كوك ولسن التي تقول  
بفارق في النوع وحده بين الإيمان والمعرفة ، لا فارق في الدرجة إلى جانب  
هذا الفارق الأصلي ؟

على أن ورود بعض نظريات في مؤلفات كولنجوود الأخيرة بعد رفضه  
لها في مؤلفاته الأولى لا ينهض دليلاً على أن هذه النظريات خطأ . ولكننا  
نجد من العسير أحياناً أن نخلو مؤلفاته الأخيرة من أى تضارب فيما بينها :  
من ذلك أن مقاله عن « الميتافيزيقا » لا يهدف إلى عرض آراء المؤلف في  
هذا الموضوع ، وإنما يهدف إلى إيضاح حقيقة الميتافيزيقا « وكيف احتفظت  
بحقيقتها هذه على الدوام » فلو كان الأمر كذلك لتعذر - استناداً إلى مبادئه  
هذه - أن نقول عن هذا إنه مؤلف في التاريخ . أضف إلى هذا أن البرهان  
الذي يسوقه في فصل دقيق جداً عن « الافتراضات » السابقة للتفكير ، يبدو  
في قالب برهنة رياضية ، وحتى لو سلمنا بأن هذا الطابع صوري لا أكثر  
ولا أقل ، لكان من العسير أن يصدق هذا التبدل على التاريخ ؛ ما دنا على  
استعداد لقبول ما قيل عن الأصل التاريخي والاستدلال الوارد في الفقرة  
المأخوذة من « أصول التاريخ » والتي طبعت في هذا البحث في الجزء  
الخامس بند ( ٣ ) . ومعنى ذلك أنه كان من العسير أن تندرج الفلسفة تحت  
التاريخ ، في الوقت الذي قيل فيه إن الفلسفة قد اندمجت فعلاً . ولكن هذا

النوع من النقد ربما ردّ عليه كولينجوود بقوله إنه يستند إلى تقدير خطأ للتاريخ . لقد قال إن الذين يحتضنون هذا النوع من النقد هم الذين « يشعرون بأنه من الضروري تصحيح التاريخ عن طريق إضافة ما أهملوا إضافته ، وتصحيح الأخطاء التي ارتكبوها فيه - بما عمدوا إليه من تكييف جديد لمفهوم الفلسفة حتى يلتئم مع مفهومهم للتاريخ » وقد يقول قائل رداً على هذا إن كولينجوود ربما كان في احتياج إلى لون من العقيدة الدينية التي لا تقبل الجدل . عقيدة تستطيع أن تقاوم فكرته عن التاريخ ، ولكن ربما كانت الإجابة الصحيحة هي أنه تركنا بدون أن يعطينا فكرة واضحة عن حقيقة مفهوم التاريخ . ولو قيل إنه حل مشكلة الجمع بين دراستين إحداهما تعودنا أن نسميها فلسفة ، والأخرى تعودنا أن نسميها تاريخاً ، فاستطاع أن يخرج منهما دراسة واحدة هي علم التاريخ الصحيح أو دراسة تستطيع ( على حد قوله في تاريخ حياته الذي كتبه هو نفسه ) أن تكفل الوسيلة لحل كل المشاكل الإنسانية لكان لنا أن نقول إن مؤلفاته لم تعرض هذا الحل بصورة واضحة إطلاقاً .

وحين تقرأ مؤلفاته الفلسفية الأخيرة لابد أن يساورك الأسى بصلد ما كتبه بنفسه عن برى ( انظر الجزء الرابع البند الأول الفقرة ٤ ) الذي حدث أنه استطاع في عام ١٩٣٢ عقب ( مجهود شاق ) أن يتخلص من التشكك الذي لازمه إبان شبابه ، وبذلك استطاع في مقاله عن « منهج البحث الفلسفي » أن يسليح نفسه بسلاح كان من الممكن أن يخوض به غمار المشاكل الفلسفية ويتبوأ بوساطته المكان الذي يحيطه بسياج متين لا تنفذ فيه سهام النقد . وفي عام ١٩٣٨ حين كان قد انتهى من كتابة « تاريخ حياته » جنح مرة ثانية إلى ألوان من التشكك ، كان قد تبين خطأها قبل ذلك بست سنوات ، وكان من نتيجة هذا أن عاوده جمود في العقيدة ، بعد أن سما بتفكيره عن هذا الجمود في منهج « البحث الفلسفي » . والنتيجة أن

تحمسه للتاريخ حداً به إلى خيانة غرامه بالفلسفة . لقد كانت ضخامة الأبحاث التي انصرف إليها ، بالإضافة إلى الخوف من موت مبكر ، باعثاً على الإنتاج السريع ، فهل كانت هذه السرعة حائلاً بينه وبين أن يفتن إلى ما تضمنته براهينه من نتائج ؟ وهل يكون ثمن الرغبة في إنتاج سريع ، هو فقدان الحكمة التي كانت لا بد آتية نتيجة للتريث ؟

### ٣ - قدسية الصداقة Amicitiae Sacrum

لقد عرض كولنجوود في كتابه عن فكرة الطبيعة The idea of Mature مقايسه الذي يستطيع استناداً إليه أن يبين عظمة فيلسوف . يقول « إن الأساليب القيمة التي تتميز بها الفلسفة هي الدليل على عقلية توفرت لها المادة الفلسفية التي استطاعت التحكم فيها وضمها . وإذن يكون قوام هذه العقلية هو سعة الأفق والنظرة اليقينية التي تعالج بها موضوع البحث . . تلك هي الروح التي تتميز بهدوء الطبع ووضوح العبارة ، إلى الحد الذي لا تطمس عنده صعوبة من الصعوبات أو يسام الفيلسوف القياد لحزازة أو هوى يمليان عليه ما يكتب ، وهذه العقلية المادئة هي ميزة جميع الفلاسفة العظام . إنك لتجد أن أية حزازة أو هوى سرعان ما يتبدد عند تقديرهم الصائب للأمور . . حينئذ يكتبون كما لو كانوا يرون الأشياء من قمة جبل . ذلك هو الطابع الذي يتميز به الفيلسوف العظيم ، فإذا لم يتوفر هذا الطابع لكاتب جاز أو لم يجز قراءة ما كتب ، ولكن لاجدال في أنه يقصر دون إدراك هذه العظمة » . ذلك هو المقياس الذي لو اعتمدنا عليه ، لاستتبعت هذا أن كتاباً واحداً من مؤلفات كولنجوود يكون هو العظيم وهو « منهج الفاسفي » . ولو أنه ينبغي أن نذكر بالإضافة إلى هذا أن الطابع الفاسفي الذي نتحدث عنه يبدو في معظم صفحات « فكرة التاريخ » و « فكرة الطبيعة » . أما بقية كتبه الفلسفية فلا جدال في أنها لا تخلو من الحزازة والهوى ، بل لا يمكن أن تنسم بالهدوء .

وحين عرضت لمراجعة كتابه عن منهاج البحث الفلسفى ، كنت من الجراءة إلى الحد الذى قررت فيه « أنه كتاب من أمهات الكتب الفلسفية » . لقد نظر بعض معاصرى إليه نظرة تحقير فى حين عطف البعض الآخر على تقديرى هذا بوصفه ينم عن روح الصداقة . والواقع أن قلة من المراجعين هم الذين ظاهرونى فى هذا الرأى ولم يكن التقرير عن مراجعة « الفلسفة » مرضياً . أما عن مراجعة « العقل » فبالرغم من أنها لم تخل من بعض التقدير فقد اعتمدت كلها على ما صرح به كاتبها فى حديث له من أن المقدمة التى كتبها كولنجوود لم تقرأ بالعناية الكافية . ومع ذلك لم يستطع أحد من النقاد الذين ناقشونى أن يثني عن رأى . . هذا الرأى الذى دعمه فى نظرى قراءة خطاب عن الكتاب ورد من ألكسندى إلى كولنجوود ، وكذلك حديث آخر بعد ذلك ببضع سنين جرى بينى وبين جواكيم ، الذى وصف فيه المقال بقوله : « إنه مؤلف فلسفى من الدرجة الأولى » .

ومهما يكن من أمر جودة هذا الكتاب فهو لن يزيد كثيراً على مقدمة لفلسفة لم تكتب بعد . والكتاب فياض بالوعود ولكنه لا يكفى بوصفه الحالى لأنه يكون إنتاجاً فى تاريخ الفلسفة مقترناً باسم مؤلفه . وقد يكون هذا هو أحد الأسباب لخلو كتاب من أحدث الكتب الإنجليزية عن الفلسفة من اسم كولنجوود (الفلسفة الحديثة (Recent Philosophy; Home University 1936) وربما كان اتساق نظريته فى علم الجمال مع نظرية كروتشه بالإضافة إلى صداقته الشخصية له ، هو السبب فى أن G. da Ruggiero فى كتابه Filosofi del Novecento, 1934 أشار إلى كتاب « مرآة العقل » فى اثنتى عشرة صحيفة . فلماذا لم يتمكن من الوفاء بالوعد الذى قطعه على نفسه فى مقاله عن منهاج البحث الفلسفى أو فى كتاب « فكرة الطبيعة » و « فكرة التاريخ » ، إن صح القول إنه صدق وعده ، ولم يف به فى مؤلفاته الأخيرة ؟ لقد أدليت ببعض اقتراحات فى القسم السابق عن الاتجاه الذى



تطور فيه تفكيره ، وكيف سلك تفكيره هذا السبيل أو نحا هذا المنحى .  
ولكن ما قلت لم يكن كاملاً لأنى اكتفيت بالإشارة إلى عامل جوهرى كان  
له أسوأ الأثر على إنتاجه الأخير كله ، وأعنى به ضعف صحته .

إن مقاله عن منهج البحث الفلسفى ، الذى كان تأليفه مرتبطاً بمحاضراته  
فى علم الأخلاق والذى كتبه وأعاد كتابته فى عام ١٩٢٢ والأعوام التالية ،  
كان معدلاً للطبع فى ربيع عام ١٩٣٢ . تلك هى الفترة التى بدأت تسوء فيها  
حالة كولنجوود الصحية فتصبح مصدر متاعب ؛ حتى لقد أعطى فترة أجازة  
من عمله بالكلية . ولكنه لم يتبين حينئذ أن هذا كان بدء انهياره الصحى ،  
وأن ما بقى من حياته كان صراعاً جباراً بينه وبين المرض . الذى حدث  
عند مرحلة معينة حين بدأ يتفاقم المرض ، أن الأوعية الدموية الدقيقة فى  
المخ بدأت تتمزق ، ونتج عن إصابة أجزاء صغيرة من المخ أن تعطلت عن  
العمل . تلك هى التى تفاقمت عام ١٩٣٨ حين شعر لأول مرة بأزمة حادة  
كانت بداية لسلسلة من الأزمات أنهكت قواه إلى حد شعر فيه بالعجز  
الكامل ، فلما توفى فى عام ١٩٤٣ نتيجة التهاب رئوى وكان عمره وقتئذ  
٥٣ عاماً ، لم تكن وفاته مأساة لجسد متعب كان خيراً له أن يستريح ؛

وليس الغريب فى هذه الظروف أن مؤلفاته الأخيرة كانت تنقصها صفة  
الهدوء ، أو أنها تأثرت بشتى الانفعالات وثقة فى النفس مبالغ فيها  
أو مسرفة ، أو أن هذه المؤلفات حوت من الأفكار ما أخاف أصدقاءه ،  
ولكن الغريب أنه استطاع التأليف فى هذه الفترة فعلاً . بل أكثر من  
ذلك ، أنه استطاع أن يضمّن مؤلفاته هذه قطعاً من الإنتاج الممتاز القيم .  
إنك لتجد فى كتابه « أصول الفن » قسمًا بأكمله يعرض لنظرية فى الخيال  
فصلت تفصيلاً دقيقاً ، نظرية كان خليقاً بها أن تلقى من عنابة الفلاسفة  
المحترفين أكثر مما لقيت ( الذين يجوز أنهم قد انصرفوا عن هذا الكتاب  
لأن كتاب « العقل » لم يعرض لبعثه . كذلك تعرض ترجمته لنفسه موجزاً

متمعاً عن منطقي السؤال والجواب بدأ يسترعى انتباه علماء المنطق المعاصرين .  
 أما « النماذج الفلسفية » التي وردت في مقاله عن الميتافيزيقا فتلك مقالات  
 قيمة جداً في تاريخ الفكر . وأخيراً يشير كتابه عن « البيئية الحديثة » إلى فائدة  
 تطبيق المنهج الذي فصله في عام ١٩٣٣ على علم الأخلاق ، كما أن قيمة  
 هذا الكتاب هي في دفاعه المتواصل عن الحياة المتمدينة التي نحبها ما دام  
 اعترف بها هؤلاء الكتاب الذين لم يعجبوا بمؤلفات كولنجوود الأخرى .

ومهما يكن من أمر هذه القطع الممتازة وغيرها في مؤلفاته الأخيرة فلا جدال  
 في أنها لا تنهض مقياساً لعمق ومدى العقلية الفلسفية عند كولنجوود .  
 ولو أني شخصياً سئلت عن مكانته كفيلسوف ، لكان إزاماً عليّ أن أفرق  
 بين ما أنتج وما كان يستطيع أن ينتج . والذين يعرفونه حق المعرفة — وهم نفر  
 قليل نظراً لانصرافه إلى العلم ولضعف صحته في السنوات الأخيرة مما جعله  
 يركن إلى الوحدة — قل أن يعترضوا على ما أزع من أن كولنجوود في شبابه  
 قد أوتي عقلية لا تضعه على قدم المساواة مع معاصريه ، ولكن تضعه على قدم  
 المساواة مع أكبر أساتذته ألكسندر هوبنهايم . إنك لتجد بالإضافة إلى ما وهب  
 من عقلية تحليلية نقادة وقدرة على استيعاب فلسفات تختلف اختلافاً جوهرياً  
 عن فلسفته ، أنه رزق عقلية من النوع الإنشائي كانت خليقة بأن تقارن في مضمار  
 الفلسفة الإنجليزية الحديثة بعقلية هؤلاء الفلاسفة الذين ذكرتهم آنفاً . ولكنها  
 عقلية لم تنتج إلى الحد الذي يتفق مع قيمتها ، وقد لا يبعث على الدهشة أن  
 تجد أن هؤلاء الذين عرفوه عن طريق مؤلفاته الفلسفية ، أو الذين تأثروا  
 بهذه المؤلفات قبل تأثرهم به ، قد انتهوا إلى أنه رجل قدير عبقرى يؤثر  
 اعتماداً أحياناً ، ولكن طبيعته لا تنطوي على شر أبعد من هذا .

ولقد اتهمه قراؤه في بعض الأحيان بأنه « يقف موقف التحدي »  
 كما اتهموه في أحيان أخرى « بالعناد المسرف » ولو أنهم في الحقيقة كانوا  
 أميل إلى تفادي البراهين التي ساقها للتدليل على بعض متناقضاته ، منهم إلى  
 مناقشة هذه البراهين والرد عليها . خذ مثلاً على هذا من مقاله عن

« المتأفزين بقا » ومن تاريخ حياته الذى كتبه لنفسه : أولها ما ذهب إليه من أن علم النفس ، رغم أنه دراسة قيمة مشروعة بوصفه علم الشعور ، فإنه يستحيل إلى « دعاية حمقاء » حين يسرف ويدعى أنه علم التفكير . وثانيهما اعتقاده أن الفلسفات الحديثة التحليلية والوضعية بالرغم مما تدعيه لنفسها من هدف ، فإنها فى الحقيقة أميل إلى الطيش ، بل هى ضارة بالمدينة . أما عن المثل الأولى فقد تعرض لنقد قاس فى كتاب « العقل » . ولكننا نشك فيما إذا كان الناقد قد استطاع أن يفهم الأدلة التى ساقها كولنجوود حتى الفهم ، لأن الأخير فى التعرض لها قد ركب متن الشطط . أما عن المثل الثانى ، فقد كان مثاراً للضحك ، ولكنه لم يناقش إطلاقاً ، ولو أن الناقد الذى يتعصب لرأيه كان يستطيع أن يسأل كولنجوود ، هل كانت نظريته فى التاريخ من حيث جوهرها ، أقل حماقة أو إضراراً بالمدينة من هذه الفلسفات التى أسرف فى نقدها . وعلى أية حال كان كولنجوود جاداً فيما يقول سواء أخطأ أو أصاب فيما ذهب إليه . هو لم يكتب هذا طمعاً فى الشهرة أو لإحداث تغيير فى عقيدة قرائه ، ولكن كان فى استطاعته أن يكون مقنعاً إلى حد أبعد من هذا ، لو أنه توخى الهدوء والاعتدال فى عرضه للموضوع .

وقد اتسمت كتاباته الأخيرة بشيء من الغظة أو الغظاظ مما يحمل على الاعتقاد بأن المؤلف كان على بينة من سمو عقله يمتاز به . والواقع أن كولنجوود « الطبيعى » كان شيئاً غير هذا . لقد كان قبل أن ينال منه المرض شخصية متواضعة بطبيعتها . نعم كان على بينة من أن عقله فوق المستوى العادى ، ولكنه كان فى نفس الوقت على بينة من نقط الضعف فيها . كان يصطبر على النقد حتى لقد كان يسعى إليه ، ولو كنت أنا قد عرضت لنقد مؤلفاته هنا ، فما ذلك إلا لأنه كان ينتظر منى ذلك . ولا جدال فى أن المسودات الضخمة التى خلفها والتى لم تنشر ، هى أكبر دليل على ما تكبده من جهد ابتغاء تفصيل آرائه والاستطراد فيها . كذلك يجب

أن تكون على بينة من أن بحوثه الفلسفية إن هي إلا جزء بسيط من إنتاجه العلمى . على أن التقدير الحقيقى لإنتاج كولنجوود - مؤرخ بريطانيا فى عهد الرومان - ينبغى الرجوع فيه إلى المقال الراجع الذى كتبه رتشمون والذى قرنه ببيان عن مؤلفات كولنجوود التاريخية نشر فى أبحاث الأكاديمية البريطانية ( المجلد ٢٩ ) ولم يدخر كولنجوود وسعاً فى سبيل إفادة طلبته بالكلية ، حتى لقد بلغ به الجهد مبلغ الإرهاق الشديد ، بالرغم من أن نقرأ قليلاً من هؤلاء الطلبة كان شغوفاً بدراسة الفلسفة . ولكن محاضراته فى الجامعة قد انتظمت جزءاً كبيراً من أحسن إنتاجه ، فجذبت إليه عدداً كبيراً من المستمعين مما جعله يتمتع بنفوذ قوى بوصفه أستاذاً للفلسفة . كانت نبرات صوته النحيل واضحة كل الوضوح ، فكانت إيحاء بأن ما ينطق به مهم كل الأهمية ، من أجل ذلك كانت كلماته ممتعة ، كما أن التدليل القوى الذى طالما صاغه فى ألفاظ منتقاه وعبارة جميلة ، جعل عبارته مفهومة لكل مصغ إليه . كانت محاضراته فى علم الأخلاق سيما فى السنين الأولى من حياته ، ضرباً من التنزيل فى نظر كثير من طلبة الفرق النهائية : كانت مقدرته العلمية باعثة على احترامه بالرغم من أن عزلته كادت تؤثر على صلته بالناس . ولكنه كان فى مجلس أولى الخطوة عنده بعيداً عن هذه العزلة ، وإنى لأجد من الصعب على نفسى أن أقرر أى أركان عظمته أجدر بالذكر : أهو ذلك التعاطف الذى توحى به شخصية كولنجوود أم هو ذلك الدافع القوى الذى يشيره الأستاذ فى نفس الطالب أم هو الإعجاب الذى تبعث عليه مواهب ذلك الفيلسوف والمؤرخ الذى تعلمت منه « أكثر مما أطمع فى الإعلان عنه » .

ت . م نو كس

القديس أندروز ٣٠/١٠/١٩٤٥

## مقدمة

### ١ - فلسفة التاريخ

هذا الكتاب بحث في « فلسفة التاريخ » وكان فولتير أول من اخترع هذه العبارة في القرن الثامن عشر ، دون أن يقصد بها أكثر من عرض تحليلي نقدي أو علمي ، للتاريخ ، وبتعبير أدق كان يقصد نوعاً من التفكير التاريخي يتقيد فيه المؤرخ بمقاييسه الخاصة بدلاً من الاعتماد على ما جاء في الكتب القديمة . وفي أواخر القرن الثامن عشر استعمل هيغل وغيره من الكتاب هذه العبارة نفسها ، ولكنهم قصدها بها معنى آخر هو التاريخ العام أو تاريخ العالم . ثم استعملت هذه العبارة في معنى ثالث على لسان كثير من الفلاسفة الوضعيين في القرن التاسع عشر الذين رءوا أن فلسفة التاريخ تستهدف الكشف عن قوانين عامة تنظم سياق الحوادث التي تتبعها التاريخ .

« وفلسفة التاريخ » على النحو الذي يفهمه « فولتير وهيغل لها من المآم وعلمها من الواجبات ما لا يمكن لغير التاريخ أن يقوم بها ، على حين أن الوضعيين أرادوا تجريد التاريخ من الفلسفة واعتباره علماً تجريبياً كعلم الأرصاد الجوية . وإنك لتجد في هذين المثلين أن فكرة فلسفة التاريخ تندرج تحت فكرة الفلسفة أو مدلولها . كانت الفلسفة في نظر فولتير تعني التفكير المستقل الذي يستند إلى النقد والتحليل ، وكانت في نظر هيغل التفكير الذي ينتظم الدنيا بما فيها ، أما من وجهة نظر الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر فقد كان معناها اكتشاف القوانين العامة .

أما أنا فاستعمل لعبارة « فلسفة التاريخ » تخاف من كل هذا ، وأريد في أول الأمر إيضاح ما أفهمه من مدلول كلمة فلسفة بياناً لما أتي من عبارة فلسفة التاريخ .

الفلسفة تحليل لعمليات الفكر . : تفصيل ذلك أن العقل الذى يشتغل بالفلسفة لا يقنع بمجرد التفكير فى الشيء المادى ، ولكنه فى الوقت الذى يفكر فيه فى الشيء المادى ، يتتبع عملية تفكيره فى هذا الشيء المادى . وإذن نستطيع أن نقول إن الفلسفة تفكير من المرتبة الثانية ، أو هى تفكير فى صحة أو خطأ عمليات التفكير أو الأسس المتضمنة فى هذا التفكير ؛ فنجد على سبيل المثال أن اكتشاف المسافة بين الأرض والشمس مهمة من المهام التفكير فى المرتبة الأولى وهو ما يصدق على علم الفلك فى هذه الحالة ، ولكن الكشف عما نفعله بالدقة والتحديد حين نحاول اكتشاف المسافة بين الأرض والشمس ، مهمة من مهام التفكير فى المرتبة ، وهو ما يصدق فى هذه الحالة على علم المتطق أو على نظرية العلم .

ولكن هذا لا يعنى أن الفلسفة هى علم العقل أو علم النفس ؛ الحقيقة هى أن علم النفس تفكير من المرتبة الأولى ، ذلك أنه يعرض لدراسة العقل على نحو ما يعرض علم الأحياء لدراسة الحياة . إنه لا يعرض لدراسة العلاقة بين الفكرة والشيء المادى الذى هو موضوع هذه الفكرة ، وإنما يعرض للفكرة بصفة مباشرة على أنها شيء مستقل عن الشيء المادى . . على أنها ظاهرة من الظواهر التى تحدث فى هذه الدنيا ، ظاهرة يمكن أن تدرس بمعزل عن أية ظاهرة أخرى . نريد أن نقول ( قياساً على هذا ) إن الفلسفة لا تعرض للتفكير بوصفه تفكيراً بمعزل عن الشيء ، وإنما تعرض للعلاقة بين التفكير وهذا الشيء ، ومن ثم نجد أنها تعنى بدراسة الشيء بقدر ما تعنى بالتفكير فى هذا الشيء . وهذه التفرقة بين الفلسفة وعلم النفس تتجلى فى الموقف الذى تقفه كل من هاتين الدراستين بالنسبة للتفكير التاريخى بوصفه نوعاً خاصاً من التفكير الذى يعالج شيئاً خاصاً نسميه عرضاً . نفترض بصفة مؤقتة أنه « الماضى » على سبيل المثال . قد يتم عالم النفس بالتفكير فى أحداث التاريخ ، فيعمد إلى تحليل ألوان من الصور العقلية التى تبدو فى

تفكير المؤرخين : وقد يحاول أن يثبت على سبيل المثال أن مثل المؤرخين كمثل الفنانين يسبحون في دنيا الخيال ، لأنهم بلغوا من الإرهاق العصبي حداً يحول بينهم وبين استساغة دنيا الواقع . ولكنهم يختلفون عن الفنانين حين يخالعون دنيا الخيال هذه على وقائع الماضي ، لأنهم يربطون بين أصل اضطرابهم العصبي ، وبين أحداث الماضي إبان طفولتهم ، ثم هم لا يملكون التنقيب في هذا الماضي يحاولون عبثاً التخلص من هذا الإرهاق العصبي وتفهم أسبابه . مثل هذا التحليل قد نستطيع الاستطراد فيه ، لنجد كيف أن اهتمام المؤرخ بشخصية قوية كيوليوس قيصر هو في الواقع تصوير لموقفه من والده إبان الطفولة وهكذا . وأنا هنا لن أذهب إلى حد القول بأن مثل هذا التحليل مضیعة للوقت ، وإنما أردت أن أورد صورة حقيقية لما يحدث في مثل هذه الحالة ، لأبين أن مثل هذا التحليل يركز الانتباه كله على الجانب الذاتي في العلاقة الأصلية المتضمنة بين التفكير وموضوع التفكير . تلك ظاهرة تعتمد على تفكير المؤرخ ولا تنصب على موضوع التفكير ، وهو الماضي . سنجد أن كل التحليل السيكولوجي للتفكير التاريخي يحفظ بنفس هذا الطابع ، حتى ولو لم يكن هناك ما يسمى بالماضي ، وحتى لو كان يوليوس قيصر هذا شخصية خرافية ، وحتى لو لم يكن التاريخ من قبيل المعرفة بل كان من قبيل الخرافة البحتة .

أما فيما يختص بالفيلسوف فالحقيقة التي تسترعى الانتباه ليست هي الماضي في حد ذاته ، كما هي الحال بالنسبة للمؤرخ ، ولا هي تفكير المؤرخ في هذا الماضي ( بمعزل عن موضوع التفكير ) ، كما هي الحال بالنسبة لعالم النفس ، وإنما هي الاثنان في إطار علاقتهما المتبادلة . نريد أن نقول إن التفكير في علاقته « بموضوعه » لا يعد من قبيل التفكير المجرد ، وإنما يعد من قبيل المعرفة . ومعنى هذا أن الذي نسميه من وجهة علم النفس نظرية « للتفكير المجرد » أو نظرية للصور الذهنية بمعزل عن الأشياء المادية ، يصبح من وجهة

تنظر الفيلسوف نظرية « المعرفة » . فعندما يسأل عالم النفس نفسه : كيف يفكر المؤرخون ؟ يسأل الفيلسوف نفسه : ما هو طريق المؤرخين إلى المعرفة ؟ ما هو طريقهم إلى معرفة الماضي ؟ ونجد على العكس من ذلك أن مهمة المؤرخ - لا مهمة الفيلسوف - هي أن يدرك الماضي بوصفه شيئاً قائماً بذاته ، كأن يقول على سبيل المثال إن أحداثاً هي كذا وكذا حدثت منذ سنين عديدة : والفيلسوف يعني بهذه الأحداث ، لا بوصفها أحداثاً لها كيائها الخاص ولكن بوصفها أحداثاً يعرفها المؤرخ . ثم هو يتساءل عن الأسس التي تستند إليها معرفة المؤرخين بهذه الحوادث بصرف النظر عن أى نوع من أنواع الحوادث هذه ، ومتى حدثت بالفعل وأين .

معنى ذلك أن على الفيلسوف أن يفكر في عقلية المؤرخ ، ولكنه بعمله هذا لا يضاعف المهمة الملقاة على عاتق عالم النفس : لأن تفكير المؤرخ في نظره ليس من قبيل الظواهر الذهنية المعقدة وإنما هو نظرية « للمعرفة » . وهو في نفس الوقت يعني بالتفكير في الماضي ، ولكنه بهذا لا يضاعف مهمة المؤرخ لأن الماضي في نظره لا يتألف من سلسلة للأحداث وإنما هو نظرية للمعرفة تلقى ضوءاً على حقيقة هذه الأحداث : تلك حقيقة قد يمكن التعبير عنها بقولنا إن الفيلسوف في انصرافه إلى التفكير في الناحية الذاتية للتاريخ ، عدل من علماء الميتافيزيقا . ولكن التعبير عنها بهذه الصورة ينطوي على خطورة ، إذ قد يوحي بأن الفيلسوف يستطيع الفصل بين الناحية الميتافيزيقية والناحية التي تتعلق بنظرية المعرفة ودراسة كل منها على حدة ، وفي ذلك من الخطأ ما فيه . والواقع أن الفلسفة لا تستطيع الفصل بين دراسة « عملية المعرفة » وبين الشيء المادى الذى تكشف عن حقيقة « المعرفة » : مثل هذا الفصل استحالة مادية تأتي نتيجة مباشرة للقول بأن الفلاسفة تفكر من المرتبة الثانية .

ولكن إذا كان هذا هو الطابع العام للتفكير الفلسفى فما الذى أعنيه



حين أصف كلمة « فلسفة » في « فلسفة التاريخ » وماذا نعني بقولنا إن هناك فلسفة خاصة للتاريخ تختلف في مدلولها عن الفلسفة العامة وعن فلسفة أى شيء آخر ؟

لقد اصطلاح على تقسيم عناصر الدراسات الفلسفية ، وإن كانت فكرة التقسيم في حد ذاتها لا تبعث على الارتياح . إن كثيرين قالوا بتمييز بين المنطق أو نظرية المعرفة وبين الأخلاق أو نظرية السلوك ، ولو أن معظم هؤلاء الذين يقولون بهذا التمييز يتفقون على أن عملية « المعرفة » في معنى من معانيها نوع من السلوك ، وأن السلوك كما يدرسه علماء الأخلاق هو بعض ألوان المعرفة ( أو هو يتضمن ألواناً من المعرفة ) . إن الفكرة التي يعرض لدراستها عالم المنطق فكرة تستهدف الكشف عن الصدق ومن ثم كانت نوعاً من النشاط الذي يهدف إلى تحقيق غاية معينة ، وتلك هي القيم الأخلاقية . والمسلك الذي يعرض لدراسته عالم الأخلاق مسلك يقوم على معرفة أو عقيدة تبين الصحيح من الخطأ ، في حين أن المعرفة أو العقيدة فكرة تتعلق بنظرية « المعرفة » ، وإذن فالمنطق يرتبط ارتباطاً شديداً بعلم الأخلاق ، ومن العسير الفصل بينهما وإن كان لكل منهما حدوده الواضحة . ولو سلمنا بوجود فلسفة للتاريخ ، فلا بد أن تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالدراسات الفلسفية الأخرى ، ارتباطاً لا يقل عن الارتباط بين المنطق والأخلاق .

وإذن فثمة ما يبرر التساؤل . . لم لا تكون فلسفة التاريخ دراسة خاصة قائمة بذاتها بدلا من اندماجها في نظرية عامة « للمعرفة » ؟ الذي حدث في طوال مراحل المدنية الأوروبية كلها ، أن سار الناس على هدى الأحداث التاريخية ، ولكن قلما نفكر في ألوان النشاط التي لا تنطاب منا مجهوداً يذكر ولكن الصعوبات التي نصطدم بها ، هي التي تشعرنا بما نبذل من جهود ابتغاء التغلب عليها . وإذن يعتمد موضوع الفلسفة - بوصفها التطور العلمي المنتظم للوعي الشخصي - على هذه المشاكل الخاصة التي يجدها فيها الإنسان .

صعوبة تعترض طريقه بين آن وآخر ، فإذا بدا لك أن تستعرض الموضوعات التي برزت بصورة قوية في فلسفة شعب من الشعوب إبان مرحلة من مراحل تاريخه ، وجدت فيها الدلالة على نوع المشاكل الخاصة التي استلزم حلها حشد قواه العقلية ، في حين أن المسائل الإضافية أو التي تطرأ على هامش الحياة تمضي عابرة لأنها لا تنطوي على صعوبة تذكر .

والذي نريد أن نقوله الآن هو تفكيرنا الفلسفي يمثل حلقة متصلة يرجع تاريخها إلى القرن السادس في اليونان ، وكانت المشكلة الجوهرية التي عرض لها هذا التفكير حينئذ هي وضع أسس العلوم الرياضية . وإذن كانت العلوم الرياضية هي محور الارتكاز في الفلسفة الإغريقية ، حتى إذا عرضت هذه الفلسفة لدراسة نظرية « المعرفة » انصرفت هذه في أصلها وجوهرها إلى نظرية المعرفة الرياضية (\*) Theory of mathematical knowledge .

ومنذ هذا الوقت إلى قرن مضى مر التاريخ الأوروبي عبر عصرين عظيمين تميزا بالإنشاء : كانت المشاكل الرئيسية التي عرض لها التفكير في العصور الوسطى تتعلق بفلسفة الأديان ، وكان من نتيجة ذلك أن جاءت المشاكل الفلسفية نتيجة للتفكير في فلسفة الأديان ، فعرضت للصلة بين الله والإنسان ، وفي الفترة ما بين القرن السادس عشر والتاسع عشر انصرف مجهود الفكر إلى وضع أسس العلوم الطبيعية ، وكان الموضوع الرئيسي الذي عرضت له الفلسفة ، هو العلاقة بين العقل الإنساني بوصفه عنصر

---

(\*) يجب هنا أن نكون على بينة من أن نشاط المعرفة الرياضية يستهدف المعرفة بالمجردات أو الكليات المجردة The Abstract Universal على نحو ما نتكلم عن المثلث والدائرة . ومعنى ذلك أن التدليل هنا Mathematical Reasoning يقوم على عمليات عقلية بحتة بمعزل عن موجودات الكون المادي The concrete Universal ثم هو يستند في جوهره إلى الاستنباط المنطقي Logical Deduction . ومعنى ذلك المقدمات Premises التي نستطرد في تفصيلها قياساً إلى أسس عقلية بحتة لا صلة لها بالمادة a priori .

التفكير ، والكون المادى من حوله بوصفه « موضوع » التفكير : وطبيعى طوال هذه الفترة ، أن يسير تفكير الناس على هدى التاريخ أيضاً ، ولكن تفكيرهم على هذه الأسس التاريخية كان تفكيراً سطحيّاً ، قياساً إلى ما ينبغى أن يكون ، أو حتى تفكيراً من النوع البدائى بدليل أن هذا التفكير لم يتمخض عن مشاكل عسيرة الحل ؛ كما أنه لم ينصرف أبداً إلى دراسة الأسس التى استند إليها هذا التفكير : حتى إذا جاء القرن الثامن عشر ابتدأت دراسة التاريخ على أسس من النقد والتحليل ، شبيهة بالأسس التى تعلمها الناس عند دراستهم للكون المادى . والسبب فى ذلك هو ما فطن إليه الناس من أن التاريخ لون معين من ألوان التفكير يختلف عن الرياضيات أو فلسفة الأديان أو العلم .

وكان من نتيجة هذا التفكير خطأ الفكرة القائلة بأن أية نظرية للمعرفة ، يمكن أن تفترض أن الرياضيات أو فلسفة الأديان أو العلم أو هذه كلها مجتمعة ، تحيط علماً بألوان المعرفة الإنسانية كلها . إن للتفكير التاريخى هدفاً له مميزاته الخاصة ؛ فالماضى الذى يتألف من حوادث معينة لها طابعها الزمانى والمكانى بحيث لم يعد لها وجود الآن ، لا يمكن فهمه استناداً إلى أسس التفكير الرياضى . والسبب فى ذلك أن التفكير الرياضى يعرض لدراسة الأشياء المجردة عن الزمان والمكان ، ولكن تدنى معرفتها بغير هذا التحرير من الزمان والمكان (\*) . كذلك لا يمكن أن يفهم الماضى استناداً إلى أسس التفكير فى فلسفة الأديان ، لأن الموضوع الذى يعرض لدراسة هذا النوع من التفكير حقيقة واحدة من الحقائق الأبدية ، فى حين أن حقائق التاريخ متعددة وموقوتة وليست أبدية . كذلك لا يمكن أن يدرس الماضى استناداً إلى أسس التفكير العلمى ، لأن الحقائق التى يكشف عنها

(\*) "Abstraction from the spatio-temporal"

راجع الحاشية السابقة .

العلم ، قد تبيّن صدقها استناداً إلى الملاحظة والتجربة وما تأنيان به من أمثلة تطابق مدرّكاتنا الحسية ، في حين أن الماضي قد انقضى ولا سبيل إلى التأكد من صدق تفكيرنا فيه ، على نحو ما نتأكد من صدق الافتراضات العلمية . ومعنى هذا أن نظريات المعرفة التي تحاول تفسير معرفتنا بالرياضيات وفلسفة الأديان والعلم ، لا تتعرض للمشاكل الخاصة بالمعرفة التاريخية ، ولو بدا لهذه النظريات أن تحيط بآفاق المعرفة الإنسانية كلها ، لا عرفت في نفس الوقت أن المعرفة بالحقائق التاريخية أمر مستحيل .

ولم تكن هناك قيمة لهذا ما دامت المعرفة التاريخية لم تفرض نفسها بعد على تفكير الفلاسفة ، أو لم تتعرض لمشاكل خاصة تبتدع الوسائل لحلها . ولكن حين حدث هذا في صورة من الصور — على نحو ما حدث في القرن التاسع عشر — كان الموقف الراهن هو انصراف نظريات المعرفة المصطلح عليها إلى علاج المشاكل الخاصة بالعلم ، بالإضافة إلى تقليد توارثته هذه النظريات ، يسلم بأسس المعرفة الرياضية والدينية ، في حين أن هذا التقدير الجديد للمعرفة التاريخية التي بدأت تنشط في نواح عدة ، لم يفكر في تحليله أو تفسيره أحد . وكان من نتيجة هذا قيام بحث علمي جديد ، ينصرف إلى دراسة هذه المشكلة الجديدة أو هذه المشاكل ، ونعني بها المشاكل الفلسفية التي كان الباعث عليها وجود كثير من الأبحاث التاريخية التي نظمت تنظيمها علمياً دقيقاً . وجرى بهذا البحث العلمي الجديد أن يسمى « فلسفة التاريخ » وهو البحث الذي يستهدف المساهمة فيه هذا الكتاب

وينتظر أن يستطرد بنا هذا البحث عبر مرحلتين . : أولاً أن فلسفة التاريخ يجب أن تفصل لا في إطار ضيق — إذ لا توجد مشكلة من مشاكل الفلسفة تعالج بمثل هذا الضيق — وإنما في إطار مستقل نسبياً ، بوصفها مشكلة تدرس بأسلوب خاص . إن المشكلة تتطلب علاجاً خاصاً لأن الفلاسفة التقليديين لم يعرضوا لعلاجها ، كما يجب أن تعالج بمعزل عن غيرها

من المشاكل ، ما دامت القاعدة العامة المعمول بها هي أن الفلسفة تنفي ما لم تستطع إثباته أو البرهنة عليه ، بمعنى أن الفلسفات التقليدية لا بد نتيجة لهذا أن تفكر بأية معرفة تأتي عن طريق التاريخ . وإذن يجب على فلسفة التاريخ أن تكون بمعزل عن هذه الفلسفات حتى تستطيع البرهنة المستقلة على أن المعرفة التاريخية ممكنة .

وسوف تنصرف المرحلة الثانية إلى تفصيل العلاقات التي تربط بين هذه الدراسة الفلسفية الجديدة والنظريات الفلسفية التقليدية . والواقع أن أية إضافة إلى مجموعة الأفكار الفلسفية ، لا بد أن تغير كل ضروب التفكير المصطلح عليها في هذا المضمار إلى حد ما في حين أن قيام دراسة فلسفية جديدة أمر يستلزم مراجعة الفلسفات القديمة كلها . فنجد أن قيام العلوم الطبيعية الحديثة على سبيل المثال ، وما استتبع هذه من قيام نظرية فلسفية بجاءت وليدة التفكير ، كان لها أثرها في المنطق التقليدي (الصورى) فتضاءلت الثقة في منطق القياس وحلت محله أساليب الاستقراء الحديثة التي قال بها ديكارت وبيكون . ونجد نفس التأثير في الميتافيزيقا الدينية التي ورثها القرن السابع عشر عن العصور الوسطى ، وتمخضت عن تفكير جديد في كنه الله على نحو ما نجد في ديكارت وسبينوزا على سبيل المثال . فإله سبينوزا هو الإله الذي صورته الفلسفة الدينية للعصور الوسطى ، ونقحه التفكير العلمى للقرن السابع عشر . وإذن لم تقتصر فلسفة العالم أيام سبينوزا على فرع معين من فروع الدراسات الفلسفية بمعزل عن الفروع الأخرى ، وإنما سرت إلى الدراسات الفلسفية كلها وألفت منها فلسفة كاملة قوامها الروح العلمية . فإذا ما كنا بصدد فلسفة التاريخ ، انصرف معنى هذا إلى ضرورة مراجعة المسائل الفلسفية كلها على ضوء النتائج التي تمخضت عنها هذه الفلسفة بمعناها الضيق ، وستأتي نتيجة لهذا فلسفة جديدة هي فلسفة التاريخ بالمعنى الواسع ، أى أنها فلسفة كاملة تستند إلى وجهة نظر تاريخية : ويجب أن نقنع بهذا الكتاب

إذا استطاع أن ينفى المرحلة الأولى من هاتين المرحلتين حقها في البحث . إن الذى أحاوله فى هذا الكتاب هو بحث فلسفى يتناول طبيعة التاريخ بوصفه نوعاً خاصاً من ألوان المعرفة يعرض لموضوع خاص لا علاقة له فى هذه المرحلة بمشكلة أخرى ، هى مدى تأثير هذا البحث على الدراسات الفلسفية الأخرى .

## ٢ - طبيعة التاريخ ، موضوعه ، طريقته ، قيمته

ما التاريخ ، ما موضوعه ، ما طريقته وما قيمته ؟ أسئلة يختلف الناس فى الإجابة عنها إلى حد ما . ولكنك تجد رغم هذا الاختلاف أنهم متفقون فيما بينهم إلى درجة كبيرة فيما يختص بالإجابة عن هذه الأسئلة ، وهو اتفاق يبدو أكثر وضوحاً كلما قيست هذه الإجابة بمقاييس الدقة العلمية التى تستبعد أية إجابة بدلى بها غير المتخصصين فى الموضوع . إن مثل التاريخ كمثل فلسفة الأديان أو التاريخ الطبيعى ، فى أنه يمثل لوناً خاصاً من ألوان التفكير ، ولو صدق هذا التقدير لكان معناه أن الأسئلة التى تتعلق بطبيعة هذا اللون من التفكير وموضوعه وطريقته وقيمه ، لا بد أن يحجب عنها أشخاص يتميزون بنوعين من المؤهلات .

يجب على هؤلاء أولاً ، أن يكونوا قد تمرنوا على هذا النوع من التفكير . يجب أن يكونوا مؤرخين ، ونستطيع فى معنى من المعانى أن نقول إن هذا الوصف يصدق علينا جميعاً فى هذه الأيام ؛ إذ الواقع أن كل المتعلمين قد اجتازوا عملية تربوية تضمنت نوعاً من التفكير التاريخى . ولكن هذا لا يؤهلهم لإصدار حكم على طبيعة التفكير التاريخى وموضوعه وطريقته وقيمه . ولذلك أسباب أولها أن التفكير التاريخى الذى اكتسب عن هذا الطريق سطحي جداً فى الغالب ، ومن ثم تكون الأحكام التى تصدر عنه ضعيفة ، كمثل الأحكام التى يصدرها عن الشعب الفرنسى شخص زار باريس زيارة عابرة فى آخر الأسبوع . وثانيها أن المران على أى لون من ألوان التفكير ، اكتسب عن طريق الروتين التعليمى العادى ، ولا بد بالإضافة إلى هذه

السطحية أن يكون قد طال عليه الأمد . إن المران على التفكير التاريخي عن هذا الطريق مشتق من الكتب الدراسية ، وهي الكتب التي لا تعرض للتفكير التاريخي للمؤرخين المحدثين ، وإنما تعرض للتفكير في صورته القديمة حين عمد المؤرخون القدامى إلى تدوين هذه الكتب من المادة العلمية التي توفرت لهم في هذا الوقت . وليست نتائج التفكير هي وحدها التي طال عليها الأمد في الوقت الذي دونت فيه في هذه الكتب . ولكن يصدق هذا أيضاً على الأسس العلمية التي يقوم عليها التفكير التاريخي ، ونقصها بها التفكير الذي يتصل بطبيعة هذا البحث وموضوعه وطريقته وقيمه : وثالثها - وهو الأمر الذي يتصل بهذا - تلك الفكرة الخطأ التي لصقت بأية معرفة تأتي عن طريق التعليم ، وهي الفكرة التي تذهب إلى أن ما تعلمناه هو القول الفصل في الموضوع . وإذا ما كان الطالب في مرحلة التلمذة بالنسبة لأي فرع من فروع الدراسة ، كان عليه أن يصدق أن هذا هو اليقيني ما دام قد ورد هكذا في الكتب وعلى لسان أستاذه . حتى إذا ما انتهى من دور التلمذة وبدأ الاعتماد على دراسته الخاصة ، تبين أن هذا ليس هو اليقين فيما يختص بالموضوع ؛ وبذلك يتخلص من الإيمان المطلق في صدق ما يتعلم . . ذلك الإيمان الذي يقترن بمرحلة عدم النضوج العقلي . تفصيل ذلك أنه ينظر إلى الحقائق بعين جديدة ؛ فيقول لنفسه « لقد تعلمت عن أستاذي وعن كتيبي صدق كذا وكذا » . . ولكن هل هذا صحيح ؟ ما هي الأسباب التي حملتهم على الاعتقاد في صدق هذا وهل هي أسباب كافية ؟ ولو أنه من ناحية أخرى انتهى من دور التلمذة ، وأقلع عن دراسة الموضوع لما تخلص من هذا الإيمان الجاهل . وفي هذا ما يفقده القدرة على الإجابة عن الأسئلة التي أعرض لها في هذا البحث . ولست أجد على سبيل المثال أحداً يستطيع أن يجيب عن هذه الأسئلة بأسوأ من تلك الإجابة التي ساقها أحد فلاسفة أكسفورد وكان قد قرأ لـ "Greats" في أيام شبابه ، حين كان طالباً بقسم

التاريخ ، فخيّل إليه أن تجاربه في دراسة التاريخ إبان شبابه تمكنه من أن يقول ما هو التاريخ ، وما موضوعه ، وما طريقته ، وما قيمته .

والموئل الثاني الذي تتطلبه الإجابة عن هذه الأسئلة ، هو أن الشخص لا ينبغي أن يقف عند حد المران على التفكير التاريخي ، وإنما يتحتم عليه أن يناقش الأسس العلمية التي يستند إليها هذا التفكير . يجب ألا يكون مؤرخاً فقط بل فيلسوفاً أيضاً ، بل يجب ألا يخلو تفكيره الفلسفي من عناية خاصة بمشاكل التفكير التاريخي . ومن الممكن لشخص ما أن يكون مؤرخاً معقولا (لا مؤرخاً من مؤرخي الدرجة الأولى) بدون أن يفكر في الأسس العلمية لتفكيره التاريخي ، وأسهل من ذلك أن تكون مدرساً معقولا للتاريخ (مدرساً لا يرقى إلى المرتبة الممتازة) بدون تفكير في هذه الأسس . ويجب أن نذكر في نفس الوقت أن المران يسبق التفكير في الأسس العلمية . إنك لتجد حتى أقل المؤرخين تفكيراً لا ينقصه الموئل الأول . إن لديه من المادة التاريخية ، ما يتسع لتفكيره ، وإذا ما طلب إليه التفكير فيها لم تخرج به هذه التأملات عن دائرة الموضوع . والمؤرخ الذي لم يطل عهده بالفلسفة يحتمل أن يستطيع الإجابة عن هذه الأسئلة الأربعة بطريقة مستنيرة قيمة لا يستطيعها فيلسوف لم يطل عهده بالتاريخ .

من أجل ذلك سأجيب عن أسئلتى الأربعة بالقدر الذي أعتقد أن يقبله أى مؤرخ من مؤرخي العصر الحاضر ، وتلك إجابات سريعة تعوزها الدقة ، ولكنها ستخدم غرضها من حيث التحديد المؤقت لموضوع البحث ، حتى إذا استوردنا في تفصيله استطعنا الدفاع عنها وتفصيلها .

١ - تعريف التاريخ : في اعتقادي أن كل مؤرخ سيتفق معي في أن التاريخ نوع من أنواع البحث العلمي . ولست أسأل الآن أى نوع من أنواع البحث هو ، وإنما المهم هو أن التاريخ من حيث « الأصل » يندرج تحت اسميه العلوم ، وهي التي نقصد بها ألواناً من التفكير تبعث فينا أسئلة معينة.



نحاول الإجابة عنها ، ومن المهم أن ندرك أن العلم بصفة عامة لا يتألف من جميع ألوان المعرفة التي اكتسبناها ثم أخضعناها لتنظيم أو ترتيب معين وإنما هو يتألف من تركيز الجهد في شيء لا نعرفه لنحاول أن نتعرف حقيقته . إن التحايل على الأشياء التي نعرفها قد يكون وسيلة نافعة لهذا الهدف ، ولكن ليس هذا هو الهدف في نفسه . وعلى أحسن الفروض ، هو أن ننتفع به كوسيلة لا أكثر ولا أقل . أى أن قيمته العلمية مشروطة بقدرته على تنظيم الأشياء تنظيمًا جديدًا قد يجيبنا عن سؤال نريد له الإجابة . وهذا هو السبب في أن العلم كله يبتدئ بالمرحلة التي نوقن عندها بأننا جهلاء ، ولا أقصد هنا جهلنا بكل شيء وإنما أقصد جهلنا بشيء معين بالذات ، كأن يكون الجهل بأصل البرمان ، أو سبب السرطان أو التركيب الكيميائي للشمس أو طريقة تشغيل مضخة بدون مجهود عضلي يبدله رجل أو حصان أو حيوان آخر أليف . إن العلم هو الكشف عن حقيقة الأشياء ، وهذا هو المعنى الذي نقصده من قولنا إن التاريخ علم .

ب - موضع التاريخ : يختلف علم عن آخر في نوع الحقائق التي يكشف عنها . فما هي الحقائق التي يكشف عنها التاريخ ؟ سأجيب عن هذا بقولي « جهود الإنسان » Res gestae أعني بها الأعمال التي قام بها الإنسان في الماضي ، وعلى الرغم من أن هذه الإجابة تثير عددًا كبيرًا من الأسئلة التي يحتدم الجدل حول كثير منها ، فإن الرد على هذه الأسئلة أمر ممكن ، وهي إجابة لا تبطل القضية القائلة بأن التاريخ هو العلم الخاص بالجهود الإنسانية ، أو هو محاولة تستهدف الإجابة عن الأسئلة التي تتعلق بجهود البشرية في الماضي .

ج - طريقة التاريخ : تقوم طريقة التاريخ أو منهاج البحث فيه على تفسير الوثائق التاريخية ، وهي عبارة نقصد بها اسم (الجمع) الذي يشير إلى كل وثيقة على حدة ، والوثيقة هي الشيء الموجود في زمان ومكان

معينين ، وهى شىء له طابعه الخاص الذى يحمل المؤرخ على التفكير فيه . . .  
تفكيراً يستعين به على الإجابة عن الأسئلة التى تتعلق بأحداث الماضى . وهنا  
أيضاً نجد كثيراً من الأسئلة العسيرة التى تتعلق بخصائص هذه الوثائق والسبيل  
إلى تفسيرها . ولكن لا حاجة بنا إلى إثارة هذه الأسئلة فى هذه المرحلة ،  
ومهما يكن من كيفية الإجابة عنها ، فالمؤرخون متفتمون على أن منهج التاريخ  
أو طريقته تستند فى الأصل إلى تفسير الوثائق .

د - وأخيراً ما هو هدف التاريخ ؟ ربما كان هذا السؤال هو أشق  
الأسئلة التى عرضنا لها والذى تناط به الإجابة عن هذا السؤال ، لا بد أن يفكر  
فى أفق أوسع من ذلك الأفق الذى يفكر فيه من يعرض للإجابة عن الأسئلة  
الثلاثة التى أجبنا عنها الآن . يجب عليه ألا يقتصر على التفكير فى الأسس التى  
يقوم عليها التفكير التاريخى ، ولكن عليه أن يفكر فى أشياء أخرى . إذ  
الواقع أن القول بأن شيئاً من الأشياء « يخدم مصلحة » شىء آخر ، معناه  
التفرقة بين أ ، ب حيث تكون « أ » تصلح لشيء وتكون « ب » هى  
ما يصلح له هذا الشيء . ولكنى سأقترح إجابة ، وأعبر عن رأى الذى  
لا يمكن لمؤرخ أن يرفضه ، ولو أن الأسئلة التى يثيرها هذا الرأى  
كثيرة وشاقة .

الإجابة التى أسوقها أن هدف التاريخ هو فى معرفة الإنسان بنفسه .  
لقد اصطاح الفكر على أهمية معرفة الإنسان بذاته ، فى حين أن معرفته بنفسه  
لا تقف عند مجرد معرفته بسمياته الشخصية التى تفرق بينه وبين إنسان آخر ،  
ولئلا تعنى أن يعرف طبيعته كإنسان . إن معرفتك بنفسك معناها فى أول  
الأمر أن تعرف ما يراد بكلمة « إنسان » . ثانياً أن تعرف المراد من أنك  
هذا الإنسان بالذات . وثالثاً أن تعرف أنك أنت الإنسان الذى تصدق عليه  
هذه الخصائص ولا تصدق على إنسان غيره . إن معرفتك بنفسك معناها معرفة  
ما تستطيع أن تفعل ، وما دام لا يوجد إنسان يعرف ماذا يستطيع أن يفعل

حتى يقوم بالمجهود فعلاً ، فإن الطريق الوحيد إلى معرفة ما يستطيعه الإنسان ، هو الجهد الذى بذله فعلاً (١) . من هذا يتضح أن قيمة التاريخ ترجع إلى أنه يحيطنا علماً بأعمال الإنسان فى الماضى ، وإذن بحقيقة هذا الإنسان .

### ٣ - مشكلة أجزاء الكتاب من ١ إلى ٤

وفكرة التاريخ على النحو الذى أوجزته آنفاً فكرة جديدة ، وأعتمد قبل عرض هذه الفكرة وتفصيلها فى الجزء الخامس ، أن أتق عليها أضواء . وذلك عن طريق مناقشة تاريخها نفسه . ويعتقد المؤرخون فى هذه الأيام أن التاريخ ينبغى ( أ ) أن يكون علماً أو إجابة عن أسئلة ( ب ) أن يتصل بمجهود الإنسان فى الماضى ( ج ) وأن طريقته هى تفسير الوثائق التاريخية ( د ) وأنه يهدف إلى تعريف الإنسان بذاته . ولكن لم تكن هذه هى فكرة الناس عن التاريخ فى كل العصور . نخذ مثلاً لذلك ما يقوله مؤرخ حديث (٢) عن السومريين عام ٣٠٠٠ ق . م .

« تتمثل كتابة التاريخ فى النقوش الرسمية التى قصد بها إحياء ذكرى بناء القصور والمعابد . لقد اصطلاح الكتاب فى حكومة الكنيسة على أن كل شىء مرده لفعل القدر على نحو ما يتضح من الفترة الآتية وهى مثل من عدة أمثلة .

( ١ ) الواقع أن كولنجوود هنا يحمل فكرة معرفة الإنسان بنفسه "Self-knowledge" مدلولاً أوسع من مدلولها الفلسفى ، ذلك أنها تعنى فى الفاسفة أن يكون الإنسان على بينة من أنه هو نفس الفرد الذى عاش بالأمس ومنذ عام ، وأنه هو الذى خضع لتجارب هى كذا وكذا . تلك هى الصور التى ترتبط ببعضها البعض عن طريق الذاكرة ووظيفتها فى الكيان الفردى : "Self-knowledge is the identity of personality as an entity  
persistent through change." ( المترجم )

( ٢ ) Monsieur Charles F. Jean, in Edward Eyre "European Civilization" ( ٢ )  
(London, 1935), Vol. i, p. 259.

نشأ صراع بين ملكي لاجاش و «أوما» بسبب الحدود الجغرافية لكل من الإقليمين ، فاحتكم الطرفان لميسيلم ملك كيش . عندئذ كانت للألوه سيطرة الفصل في هذا النزاع ، ومن خلفهم وزراؤهم أو عمالهم ملوك كيش و لاجاش وأوما .

وقال الإله إنليل Enlil ملك المقاطعات كلمة حق فبدأت المشاورات بين الإله « نيجريسو » والإله « شارا » حينئذ أقام ميسيلم ملك كيش في هذا المكان عموداً بأمر إلهه جى سيلم . ولكن ملك أوما ويدعى أوش Ush تصرف وفق ما أملت عليه أطماعه الشخصية ، فهدم العمود الذى أقامه ميسيلم وقدم إلى سهل لاجاش ، حينئذ تقدم الإله نيجريسو القائد الحربى للإله « إنليل » بحكم عادل ارتضاه الطرفان ، فابتدأ القتال ضد أوما ، وأتى أمر الإله « إنليل » فسحقت « الشبكة » الإلهية الأعداء وأقيمت النصب التذكارية مكانهم فى السهل .

والذى نلاحظه هو أن الأسناد حين لم يقل إن السومريين استوردوا فى كتابة تاريخهم على هذا النسق ، وإنما قال إن الأدب السومرى يصور كتابة التاريخ على هذه الصورة . وفى اعتقادى أن ما يقصده هو أن مثل هذه الصورة لا تعطينا تاريخاً حقيقياً ، وإنما تعطينا صورة شبيهة بالتاريخ فى بعض النواحي ، والتعليق الذى أسوقه فى هذا الصدد هو ما يلى : إن مثل هذا الحتم تعبير عن لون من ألوان الفكر لا يتسنى لمؤرخ حديث أن يسميه تاريخاً ، لأنه يعوزه ذلك الطابع العلمى فى أول الأمر . لم يكن هذا من قبيل المحاولة التى تستهدف الإجابة عن سؤال يجهل الكاتب الإجابة عنه فى بداية الأمر ، وإنما هو مجرد سجل لشيء يعرف الكاتب أنه حقيقة . والأمر الثانى أن الحقيقة التى سجلت ليست عملاً من الأعمال التى قام بها الإنسان ، وإنما هى تمثل أعمال الآلهة . ولا جدال فى أن هذه الأعمال الإلهية نتجت عنها أعمال قام بها الإنسان (أو من أعمال نشاط الإنسان) ولكن لا ينظر إليها فى

أول الأمر على أنها من جهود الإنسان ، ولكن من جهود الآلهة ، وإذن إن تكون الفكرة التي نعب عنها تاريخية من وجهة موضوعها ، وتبعاً لهذا إن تكون تاريخية بالنسبة لطريقتها ، لأنها لا تستند إلى ترجمة الوثائق ، ولا هي تاريخية من وجهة قيمتها لأنها لا تشير إلى أن هدفها هو معرفة الإنسان بكيانه الذاتي . مثل هذه المسجلات لا تجدى من حيث معرفة الإنسان بذات الإنسان ، أو على الأقل لم تقصد إلى هذه المعرفة في الأصل وإنما تخدم معرفة الإنسان بالآلهة .

وإذن تذهب وجهة نظر المؤلف في هذا الكتاب إلى أن مثل هذه الأساليب لا يمكن أن تكون من قبل النصوص التاريخية . إن الكاتب لم ينصرف حينذاك لكتابة التاريخ ، وإنما كان يكتب عن الدين ، وهي كتابة نستطيع بالنسبة إلى وجهة نظرنا أن نفيد منها بوصفها وثائق تاريخية ؛ إذ الواقع أن المؤرخ الحديث الذي يركز انتباهه على الأعمال الجارية التي قام بها الإنسان ، يستطيع تفسيرها على أنها أدلة تتعلق بالأعمال التي أداها « ميسيلم » و « أو ش » ورعاياهم ، وإنما تكتسب طابع الوثائق التاريخية نتيجة لموت أصحابها ، ولأننا على هذا الأساس ننظر إلى مثل هذه المخلفات على أنها تاريخ ، وذلك هو موقفنا من الألواح والأواني الرومانية التي هي مخلفات عصر ما قبل التاريخ ، والتي تصبح مخلفات تاريخية بعد موت أصحابها . تكتسب هذه المخلفات طابع الوثائق التاريخية لأن أصحابها قصدوا من ورائها شيئاً من هذا ولكن لأننا ننظر إليها نظرة الوثائق التاريخية .

ولم يترك السومريون القدامى شيئاً نستطيع أن نسميه تاريخياً ، ولو فرض أن توفر لهم الوعي التاريخي ؛ فالواقع أنهم عجزوا عن تسجيل مثل هذا الوعي . وقد يجوز لنا أن ننسب لهم شيئاً من هذا ؛ إذ الحقيقة أن الوعي التاريخي ظاهرة حقيقية بالنسبة لنا ، بل هو ظاهرة تطبع نشاط حياتنا كلها ، ولا نستطيع أن نعقل كيف نغيب هذه الظاهرة عن إنسان ، ولكني

أشك في هل نحن على صواب أو حق في هذا التدليل . ولو أنا التزمنا بجانب الحقائق التي ظهرت لنا من الوثائق ، لحاز لنا أن نقول إن الوعي التاريخي عند السومريين القدامى هو من نوع المعرفة الخفية أو « الباطنية » التي لا سبيل لنا إلى معرفتها استناداً إلى منهاج البحث العلمي ، وعملاً بقانون أوكام Occam الذي يقول إن « عناصر المعرفة بالكون يجب ألا تتعدد بلا مبرر » .

ولإذن نستطيع أن نقول إن أسلافنا في المدينة منذ أربعة آلاف سنة لم يكن لديهم ما نسميه بفكرة التاريخ ، وليس السبب في هذا على قدر علمنا ، هو أن هؤلاء كان لهم تاريخ لم يفكروا فيه ، وإنما السبب هو أن هؤلاء لم تتوفر لهم المادة التاريخية نفسها . لم يكن هناك تاريخ ، وإنما كان يوجد بدلاً من التاريخ مادة تشبه التاريخ من بعض النواحي . ولكنها تختلف عن مفهومنا للتاريخ مقيساً بأركانه الأربعة التي تحدد لنا هذا المفهوم التاريخي في الوقت الحاضر .

ولإذن نستطيع أن نقول إن التاريخ في وضعه الحاضر ، قد أصبح حقيقة واقعة في الأربعة آلاف السنة الماضية في غرب آسيا وأوروبا ؛ فكيف حدث هذا ؟ وما هي المراحل التي انتهت بنا إلى وجود ما يسمى بالتاريخ ؟ ذلك هو السؤال الذي أجبت عنه لإجابة موجزة عارية في الأجزاء من ١ إلى ٤ .



# الجزء الأول

كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان





THE UNIVERSITY OF CHICAGO

## ١ - تاريخ الحكومة الدينية والقصص الخرافي

والآن ما هي الخطوات والمراحل التي انتهت إلى وجود الفكرة الأوروبية الحديثة عن التاريخ ؟ في اعتقادي أنه لا توجد مرحلة واحدة من هذه المراحل حدثت خارج إقليم البحر الأبيض المتوسط ، أي أوروبا والشرق الأدنى من البحر الأبيض المتوسط حتى أرض الجزيرة والأراضي الساحلية لأفريقيا الشمالية . ولذا أجد نفسي في حل من إغفال أي شيء عن الفكرة التاريخية في الصين أو في أي جزء آخر من العالم ، باستثناء هذه المنطقة التي أشرت إليها .

لقد اقتبست مثلاً واحداً من المراحل التاريخية الأولى لأرض الجزيرة ، يرجع تاريخه إلى عام ٢٥٠٠ ق . م ، وأنا أقول « التاريخ » مع أنه كان يجدر لي أن أقول ما يشبه التاريخ ، والسبب في ذلك هو ما أشرت إليه من أن الفكرة التي عبر عنها في هذه الوثيقة تشبه التاريخ فيما تسوقه من بيانات عن الماضي ، ولكنها تختلف عنه من عدة وجوه : أولها أن هذه البيانات ليست أجوبة على أسئلة ليست وليدة البحث ، ولكنها مجرد أقوال تردد ما يعرفه الكاتب بالفعل ، وثانيها أن هذه الأفعال التي سجلت ليست من قبيل جهود الإنسان ، ولكنها على نحو ما يبدو لأول وهلة من الأفعال الإلهية تفصيل ذلك أن الناس تصوروا الآلهة على نسق الآدميين من الحكام ، يملون إرادتهم على الملوك والحكام ، على نحو ما يملى هؤلاء لإرادتهم على الخاضعين لهم . ذلك ما نجده في النظام الهرمي الذي ينتظم توزيع السلطات الحكومية ، مبتدئاً بهذه السلطات على الأرض . ثم تنسيقها في حلقات تصاعدية تربط بينها وبين سلطات السماء ، فبدلاً من أن يستطرد النظام على أساس الرعايا ، صغار الموظفين ، كبار الموظفين ، ثم الملك . . . يبتدئ

بالرعايا فصغار الموظفين فكبارهم فالملك ثم الله في نهاية الحلقة ؛ وسواء  
 أكانت قد رسمت الحدود الدقيقة التي تميز بين الملك والله ، بحيث يصبح  
 الإله هو الرئيس الحقيقي للجماعة والملك خادمه ، أم كان الملك هو الله  
 بلا تفرقة بين الاثنين ، بمعنى أن الأول هو الصورة المجسدة للإله في شكل  
 من الأشكال التي أضفت عليه الطابع القدسي بصورة من الصور ، تفرق  
 بينه وبين الآدمية . . فذلك ما لا قبل لنا على الخوض فيه ، لأن أية إجابة عنه  
 لا تخرج بنا على أن الحكومة مردها في الأصل إلى الله .

والتاريخ من هذا النوع ، هو الذي أريد أن أطلق عليه التاريخ الديني ،  
 ولا أقصد بكلمة « تاريخ » هنا التاريخ بمعناه العلمى أو بمفهوم الكلمة ،  
 وإنما أقصد عرضاً لجانب من الحقائق المعروفة ، ولكنها في نفس الوقت  
 مجهولة بالنسبة لقوم آخرين يعبدون إلهاً بالذات ، ومن ثم وجب عليهم أن  
 يكونوا على بينة من آى وجوده في الخلق .

وهناك نوع من المادة الشبيهة بالتاريخ نجدها في أدب أرض الجزيرة  
 وهى الأساطير . . ذلك أن التاريخ الديني ، وإن كان في الأصل  
 لا يعرض لأفعال الإنسان ، فهو مع ذلك يتناول هذه الأفعال ، بمعنى أن  
 الهياكل المقدسة في هذه الأساطير تصور الحكام الروحانيين في المجتمع  
 الإنسانى ، وإذن تهدف أعمالهم إلى خير الجماعة في الوقت الذى تظهر فيه عن  
 طريق الجماعة . ولم تكن الإنسانية في هذا التاريخ الديني تمثل عنصراً من عناصر  
 القوة والنشاط ، ولكنها كانت في معنى من المعانى وسيلة هذا النشاط ،  
 كما كانت في نفس الوقت أدواته المسخرة . أضف إلى ذلك أن ألوان هذا  
 النشاط ، كانت في تفكيرهم تمثل مراحل متتالية في سلسلة أحداث ترتبط بعامل  
 الزمن ، يحددها تاريخ ماض . أما قصص الخرافة ، فعلى العكس من ذلك  
 لا يعرض لأعمال البشرية إطلاقاً ؛ بل لقد استبعد منه أى أثر لأعمال الإنسان

بحيث نجد أبطال القصة كلهم من الآلهة ، في حين أن الأعمال المقدسة التي يسجلها هذا القصص ، ليست من قبيل الأحداث التي سجلت في تاريخ ماض ، والمفروض أنها حدثت في الماضي فعلاً ، ولكن في ماض سحيق لا قبل لبشر بمعرفة تاريخه . تلك أحداث تخرج من إطار الزمن ، ولذا أطلق عليها « بداية الأشياء » ومن ثم نجد الأسطورة يطبع أحداثها طابع الزمن على نحو ما نتصور ، لأنها تعرض الأحداث في حلقات متواصلة بالترتيب الزمني . إن هذا الطابع في حقيقته لا يشير إلى الزمان ولكنه شبيه به فقط . ومعنى ذلك أن واضع القصة يصوغها في لغة تصدق على الترتيب الزمني ، كما جاز يستطیع عن طريقه التعبير عن علاقات لا يعتقد أنها تخضع لقيد الزمن ، وعلى ذلك نجد أن موضوع القصص الذي استورد في تفاصيله استناداً إلى لغة تنظم الترتيب الزمني للأحداث ، لا يعدو في هذه الأساطير أن يكون عرضاً للعلاقات بين مختلف الآلهة أو العناصر المختلفة للطبيعة المقدسة . لذلك كان الطابع الذي احتفظت به هذه الأساطير في موضوعها الرئيسي هو ميلاد الآلهة وسلالهم .

ولنعرض على سبيل المثال للفكرة الرئيسية في القصيدة البابلية عن الخلق creation . نجد هذه القصيدة في صورة لها ترجع للقرن السابع ق . م وهي تقول - ولا شك فيما تقول - إنها ترجع إلى صور أخرى لها قديمة العهد جداً ، يحتفل أنها وضعت في نفس الفترة التي دونت فيها الوثيقة التي أشرت إليها آنفاً .

« تبتدئ هذه القصيدة ببداية الخليقة . لم تكن هناك موجودات إطلاقاً ولا حتى الآلهة ، ومن حالة العدم هذه نشأ العنصران الكونيان أبسو Apsu ويقصد به الماء العذب ، وتيامات Tiamat ويقصد به الماء المالح . والمرحلة الأولى في نشأة الآلهة وسلالهم هي ميلاد « موما Mumma » وهو الابن

الأول لهذين العنصرين . ازداد عدد الآلهة وتناسلوا ومن ثم أصبحوا عناصر ثائرة ضد هذا الثالوث الذى ( ابتدأت ببدئته الخليفة ) حينئذ قرر أن يأسو قتلهم جميعاً ولكن الحكيم Ea انتصر عن طريق السحر ، لأنه استطاع بسحره القوى السيطرة على الماء ثم جعل النوم يغشى جفون جده ، ثم لم يلبث أن وضع موما فى الأسر ، ولكن تيامات صممت على الانتقام لهؤلاء الذين غلبوا على أمرهم . . تزوجت من كينجو Qingu وجعلته قائداً لجيشها ثم اتسمته على عقاقير السيطرة على المصير . و Ea التى كانت قد ألهمت هذه الخطة لم تلبث أن كشفت عنها للإله القديم أنشار Anshar . انتصرت تيامات فى أول الأمر على هذا التحالف ، ولكن لم يلبث أن ظهر ماردوك Marduk الذى دعا تيامات إلى معركة واحدة فقتلها ، ثم مزق جسدها إلى شطرين ، « كما تمزق السمكة » ، فخلق من نصف واحد السماوات التى زينها بالنجوم ، والنصف الآخر الأرض . لقد خلق الإنسان من دم ماردوك<sup>(١)</sup> .

وهذان النوعان من المادة التى تشبه مادة التاريخ . التاريخ الدينى والأساطير ، قد سيطرا على تفكير الشرق الأوسط كله ، حتى الوقت الذى ظهرت فيه اليونان ؛ « فحجر مواب » على سبيل المثال ( ويرجع إلى القرن التاسع ق . م ) وثيقة كاملة للتاريخ الدينى أثبتت ضالة التغيير الذى حدث فى الفترة بين ألف وألفى عام فى هذا اللون من التفكير ، على نحو ما نجد فى الفقرة التالية :

« أنا ميشا بن كامبوش ملك مواب Moab كان أبى ملكاً على مواب زهاء ثلاثين عاماً ، وانتقل التاج من بعده إلى . وقد أقمت هذا الصرح الشاهق

لأجل كاموش لأنه نجاني من الهلاك وكفل لي النصر على أعدائي .

« لقد كان إمرى ملك إسرائيل ظالماً لمواب دهرأ طويلاً لأن كاموش كان غاضباً على مملكته ، وجاء من بعده ابنه فلم يلبث أن قال هو أيضاً « سأظلم مواب » لقد قال هذا في أبيي ، ولكنني انتصرت عليه وعلى بيته ، وقضيت على إسرائيل إلى الأبد ، واستولى إمرى على أرض « منيديدنا » فعاش فيها أيام حياته كلها ، ونصف أيام حياة أبنائه ، فترة أربعين عاماً ، ولكن كاموش أرجع إلينا هذه الأرض في أيام حياتي » .

أولك أن تأخذ مثلاً آخر ، هو فقرة مقتبسة مما جاء على لسان Esar-Haddon ملك نيقيا في القرن السابع ق . م خاصاً بحربه ضد أعدائه الذين قتلوا أباه سنخريب :

« إن الخوف من الآلهة العظام — آلهتي — قضى عليهم : إنهم حين شاهدوا عنف معركتي فقدوا صوابهم . إن الإلهة إشتار Ishtar إلهة الحرب والقتال ، تلك التي أحببت رهبانتي ، وقفت إلى جانبي ، وحطمت صفوفهم . . . حطمت خطط معركتهم حتى لقد قالوا في مجلسهم : إنه ملكنا » (١) .

ويحتوى التلمود قدراً كبيراً من التاريخ الديني والأساطير . وأجد قياساً إلى وجهة النظر التي أقيس بها هذه المؤلفات القديمة ، أن المادة الشبيهة بمادة التاريخ في العهد القديم ، لا تختلف اختلافاً كبيراً عما يشهها من قصص في كتابات أرض الجزيرة ومصر . والفارق الرئيسي هو أن هذه الحكومة الدينية تحتفظ بطابع التخصص في قصص هذه الشعوب ، ولكنها تحتفظ بطابع التعميم في الكتاب المقدس اليهودي . والمعنى الذي أقصد إليه هنا أن الآلهة الذين تعرض لأفعالهم سجلات مصر وأرض الجزيرة ، يعتبرون رؤساء مقدسين لجماعات إنسانية معينة خاصة بها . نعم إن إله اليهود كان

يعتبر في معنى من المعاني الرأس القدسي للمجتمع اليهودي ، ولكن بتأثير حركة « الأنبياء » ابتداء من منتصف القرن الثامن ، أخذ اليهود في الاعتقاد بأن إلههم المقدس هو المسيطر على البشرية قاطبة . . وإذن لم يكونوا لينتظروا منه رعاية مصالحهم ضد أعدائهم من الجماعات الأخرى ، وإنما انظروا منه أن يحكم بينهم بالعدل والقسطاس ، وأن يستن نفس هذه المقاييس العامة في معاملته . لغيرهم من الجماعات . وهذا الجنوح عن مقاييس خاصة تنظم التعامل ، إلى مقاييس عامة تخضع لها البشرية كلها ، لم يؤثر على التاريخ الديني لليهود وحده ، وإنما أثر على أساطيرهم أيضاً . إنك لتجد أن أسطورة « الخلق » عند اليهود تختلف عنها عند البابليين ؛ فالأسطورة اليهودية تنطوي على محاولة — محاولة ضعيفة من وجهة التفكير والمنطق ، ولكنها على أية حال محاولة — تستهدف تفسير أصل الإنسان بصفة عامة ، ثم هي لا تقف عند هذا الحد ، بل تطمح في تفسير أصل الشعوب على النحو الذي أورده مؤلفو هذه القصص فيما عمدوا إليه من تقسيم ( نقطة الضعف في المحاولة هي ما يحتمل من أن كل طفل لا بد أن يكون سأل من هم أكبر منه هذا السؤال العسير . ما اسم زوجة قابيل ؟ ) والحقيقة أن الإنسان يستطيع أن يقول إن الطابع الذي يتميز به القصص العبري عن القصص البابلي ، هو أن الأول قد انصرف عن سلالة الآلهة إلى سلالة البشر .

## ٢ - نشأة التاريخ العلمي على يد هيرودوت

والوجه المقابل لهذه المادة التي عرضناها كلها ، أن إنتاج مؤرخي اليونان بالشكل التفصيلي الذي ورثناه عن مؤرخي القرن الخامس — هيرودوت وثيوسيديدس — يأخذنا إلى عالم آخر لأن ما فطن إليه الإغريق — عن إدراك وتقدير دقيق — أن التاريخ علم ، أو من الممكن أن يكون علماً ، ومن ثم لا بد أن يعرض لأعمال الإنسان . والتاريخ الإغريقي ليس من قبيل

الأساطير ، وإنما هو من قبيل البحث العلمى . إنه محاولة للإجابة عن أسئلة تتعلق بأمور يعتقد الإنسان أنه يجهلها ، وهو ليس بالتاريخ الدبنى وإنما هو تاريخ إنسانى ، والمشاكل التى يتصدى لعلاجها ليست من قبيل الإلهيات ، وإنما هى من قبيل أعمال الإنسان ونشاطه . أضف إلى هذا أنه لا يتعلق بالأساطير ، أى أن الحوادث التى يتناولها ليست أحداث ماضى سحيق لا يدخل فى إطار التاريخ - لأنه مرتبط ببدء الخليقة - وإنما هى أحداث ماضى يمكن تحديد تاريخه قياساً إلى عدد مضى من السنين .

ولكن ليس معنى هذا أن الأساطير - سواء كانت فى صورة تاريخ دبنى أو فى قصص خرافى - كانت غريبة عن تفكير الإغريق ؛ فإن إنتاج هوميروس لا يعد من قبيل البحث العلمى ، ولكنه من قبيل الأساطير ، بل يعتبر إلى حد كبير من قبيل أساطير حكومة الآلهة أو حكومة السماء . إنك لتجد أن الآلهة فى أساطير هوميروس تتدخل فى أعمال الإنسان بصورة لا تختلف اختلافاً كبيراً عن الصورة التى تجدها فى أساطير حكومات الآلهة فى الشرق الأدنى . وكذلك عرض هسيود مثلاً من أمثلة الأساطير . إن تستطيع أن تقول إن عناصر هذه الأساطير سواء فيها ما يتصل بحكومة الآلهة أو القصص الخرافى ، قد غابت عن المؤلفات التاريخية الخالدة التى كتبها مؤرخو القرن الخامس . ويذهب ف . م كورنفورد فى مؤلفه « تاريخ الخرافة » لثيوسيديدس ( لندن ١٩٠٧ ) إلى أن هذا اللون من التفكير الخرافى ، موجود حتى فى العقلية الجبارة لثيوسيديدس . وطبعى أن يكون فى قوله هذا صادقاً كل الصدق ، بدليل أنك تجد ألواناً من هذا التفكير الخرافى فى أعمال هيرودوت وبصورة مسرفة ، ولكن ليس المهم فيما يتصل بالإغريق هو أن تفكيرهم التاريخى قد احتوى على بقية مما نسميه مادة غير تاريخية ، ولكن المهم أنك تجد إلى جانب هذه العناصر غير التاريخية عناصر تاريخية فى نفس الوقت .



وخواص التاريخ الأربعة التي عُدتها في المقدمة تضمنت أن التاريخ (١) دراسة علمية ، أو يبتدئ بوضع أسئلة في حين أن كاتب الأساطير يبتدئ بمعرفة شيء ثم يقول ما يعرف (٢) وأنه يختص بأعمال الإنسان أي يتساءل عن أشياء من عمل الإنسان تمت في أوقات محددة إلى الماضي (٣) وأنه يخضع للعقل ، بمعنى أن إجابته عن الأسئلة التي أثارها تستند إلى أسس هي الوثائق التاريخية التي يُرجع إليها (٤) وأنه يكشف عن نفسه ، أو أنه قائم ليحدث الإنسان عن حقيقة الإنسان ، وذلك عن طريق سرده للأعمال التي قام بها الإنسان . والآن نجد أن الخواص الأولى والثانية والزابعة من هذه تبدو واضحة في إنتاج هيرودوت . تفصيل ذلك (أ) أن القول بأن التاريخ بوصفه علماً كان من ابتكار الإغريق ، هو ما تشهد به سجلات هذه الدراسة حتى يومنا هذا على النحو المتضمن في هذا الاسم الذي وضع له . إن كلمة « تاريخ » يونانية في الأصل ومعناها بحث أو استقصاء . هيرودوت الذي اتخذها عنواناً لكتابه قد « استحدث بهذا ثورة في التأليف » (كما يقول كرواسيه مؤرخ الأدب الإغريقي<sup>(١)</sup>) لقد اقتصرت أعمال الكتاب القدامى على القصص ، ولكن المؤرخ على حد قول هاو وويلز يبدأ بالكشف عن الحقيقة ، واستعمال هذه الكلمة الأخيرة بما يتبعها من معان هو الذي يجعل من هيرودوت إمام التاريخ . إن تحويل الأساطير إلى تاريخ « علمي » لم يكن بالأمر المألوف عند العقلية الإغريقية ، وإنما كان فتحاً جديداً في القرن الخامس أتى به هيرودوت (ب) وواضح كذلك أن التاريخ في نظر هيرودوت دراسة اجتماعية ، تتميز عن دراسة الأساطير أو حكومات تستند إلى سلطات السماء ، على نحو ما قاله في مقدمته من أن هدفه هو وصف أعمال الرجال (ج) ثم هو يصف هذا الهدف بقوله ، إن هذه الأعمال لن تنساها السلالة البشرية .

Histoire de la littérature grecque, vol. ii, p. 589, apud How and (١)

Wells, commentary on Herodotus (Oxford, 1912), vol. i, o. 58.

وهنا نأتى إلى الخاصة الرابعة من الخواص التاريخية الأربعة التى تحدثت عنها ، وأفصلها بها أن التاريخ يخدم معرفة الإنسان بحقيقة الإنسان ، ونريد أن نشير هنا بصفة خاصة إلى ما يقصده هيرودوت من التاريخ يبرز الجانب العقلى الذى يسيطر على نشاط الإنسان ؛ ومعنى ذلك أن التاريخ يكشف عن أعمال الإنسان ، ثم هو فى نفس الوقت يكشف عن السبب الذى من أجله أقدم الناس على هذه الجهود . إن هيرودوت لا يقف عند مجرد التفكير فى الأحداث ، وإنما يخضع دراسة هذه الأحداث للتقدير الإنسانى والبحث بوصفها أحداثاً إنسانية لها ما يبررها أو يبرر القيام بها فى تفكير الإنسان علماً بأن المؤرخ يختص ببحث هذه الأسباب أو المبررات .

وتبدو هذه الاعتبارات الثلاثة مرة أخرى فى مقدمة ثيوسيديدس التى كانت فى الواقع متأثرة بروح هيرودوت ، كان ثيوسيديدس يكتب باليونانية لا الآيونية ، ولذلك لم يستعمل كلمة *ιστορίη* ولكنه يشير إليها فى عبارة أخرى يوضح أنه ليس من الرواة ، وإنما هو طالب علم يضع الأسئلة بدلاً من أن يكرر الأساطير ، نجده يدافع عن الموضوع الذى اختاره ، بقوله إن الأحداث التى سبقت حرب البلوپونيز لا يمكن التأكد منها ، ثم يؤكد هدف التاريخ بوصفه دراسة اجتماعية ، بالإضافة إلى وظيفته التى تكشف نفسها ، وذلك فى أسلوب يحذو حذو سلفه . ونجد أنه فى ناحية من النواحي يفوق هيرودوت لأن الأخير لا يشير إلى الوثائق التاريخية ، وهى الركن الثالث من الأركان التاريخية التى أشرت إليها ، وعلى القارئ أن يبحث فى مؤلفاته ليتبين بنفسه مدى تقديره لهذه الوثائق التاريخية ، ولكنه يقول بصريح العبارة إن البحث التاريخى يقوم على المصادر التاريخية « إذا ما نظرت إلى الموضوع على ضوء الوثائق التاريخية » . أما عن تفكيرهم فى طبيعة هذه الوثائق وطريق المؤرخ إلى تفسيرها ؛ فذلك ما أعرض له فى البند الخامس .

### ٣ - التفكير الإغريقي في اتجاه يتعارض مع التاريخ

وأريد في نفس الوقت أن أشير إلى ما أنتجته هيروودوت من تاريخ بالمعنى العلمى ، لأن هيروودوت من قدامى الإغريق ، في حين أن التفكير الإغريق القديم ، بصفة عامة يسير في اتجاه دقيق محدود لا يلتزم مع نمو التفكير التاريخى ، وإنما كذلك يستند على - نحو ما نعتقد - إلى ميتافيزيقا تمقت التاريخ ممقاً شديداً . إن التاريخ علم يعرض لجهود الإنسان ، أى أن المادة التى يعرض لها المؤرخ هى تلك الأعمال التى قام بها الرجال فى الماضى . وتلك أعمال تتعلق بدنيا طبعت على التغير ... دنيا يحدث فيها اليوم ما يمنع حدوثه فى الغد ؛ ومثل هذه الأحداث طبقاً لوجهة النظر الميتافيزيقية للإغريق ، غير قابلة لأن « تعرف » ومن ثم يجب أن يكون التاريخ محالاً .

وقد اصطلم التفكير الإغريق بنفس هذه الصعوبة حين عرض للدراسة الكون المادى ما دام يصدق عليه الوصف السالف ، وإذا كان كل شىء فى هذا الكون عرضة للتغير ، فأى شىء فى مثل هذا الكون يستطيع أن يفهمه العقل ؟ كان هؤلاء على ثقة من أن أى شىء خالق « بالمعرفة » يجب أن يتسم بالدوام أو الاستمرار ، لأنه لا بد أن يحتفظ بطابع أصيل له ، وإذن لا يمكن للشىء أن يحمل بين طياته عناصر فنائه إذ لو كان من الممكن « معرفة » الشىء لاستتبع ذلك أن له كيانه المحدود المرسوم ، ولو صدق هذا الوصف الأخير للشىء ، لكان معناه أنه يحتفظ بهذا الكيان كاملاً وبمعزل عن أى شىء آخر ، بحيث لا يمكن أن يتحول إلى شىء آخر نتيجة لنشاط عنصرى داخلى فى تكوينه ، أو قوة خارجية تأتى عليه . والواقع أن التفكير الإغريق أحرز أول انتصار له حين اكتشف أن موضوعات « المعرفة » الرياضية هى التى استوفت هذه الشروط . إن القضييب المستقيم من الحديد يمكن ( بالطرق ) أن ينحنى كما يمكن لمسطح من الماء أن يتموج ، ولكن الخط المستقيم

والمسطوح على نحو ما يفكر الرياضيون ، من قبيل الأشياء الأبدية التي لا تتغير خواصها .

وانسياقاً وراء هذا النوع من التبدليل الجديد دأب التفكير الإغريق على التمييز بين لونين من ألوان التفكير : « المعرفة » بمعناها الدقيق و « المعرفة » من النوع الذي نفسره بكلمة « رأى » ويقصد بالرأى هنا تلك المعرفة التجريبية الناقصة بظواهر الكون التي تتعرض للتغيير الدائم . تلك هي معرفتنا العابرة بمجاثق الكون العابرة أيضاً ، ومن ثم تصدق مثل هذه المعرفة في نطاق محدود هو الزمان والمكان ، وهي في نفس الوقت من نوع المعرفة السريعة التي لا تستند إلى أسباب ولا تقبل البرهنة ( الرياضية أو المنطقية ) ونجد على العكس من ذلك أن المعرفة الحقيقية لا تصدق على الزمان والمكان فقط ، وإنما تصدق على كل زمان ومكان وأنها تقوم على البرهنة ( الرياضية أو المنطقية ) ومن ثم تستطيع دحض الخطأ وتفنيده استناداً إلى أداة النقد الجليل .

معنى ذلك أن الظاهرة في نظر الإغريق يمكن أن تعرف في نطاق إدراكها إدراكاً حسيّاً فقط في حين أن المعرفة بهذه الظاهرة لا تقبل البرهنة إطلاقاً . . . والتقدير المسرف لهذه النظرية - على النحو الوارد في الفلسفة الإليائية - هو الذي يسعى استعمال هذه الأداة الجدلية ، التي لا يصدق برهانها إلا في حالة تفنيد الخطأ حين نكون بصدد المعرفة الحقيقية ، نحاول البرهنة على أن التغيير لا وجود له ، وأن « الآراء » التي نسوقها بصدد التغيير ، ليست في الحقيقة « آراء » وإنما هي نسيج الخيال . ولكن أفلاطون يرفض هذه النظرية ، ويرى في عالم التغيير شيئاً قد يتعذر فهمه في الحقيقة ، ولكنه في نفس في الوقت حقيق إلى الحد الذي يمكن أن يحيط به الإدراك الحسى ، أو هو يرى فيه شيئاً هو تعبير عن مرحلة بين مرحلتين : الأولى مرحلة العدم التي قالت بها الفلسفة الإليائية ، والثانية

مرحلة الحقائق الأبدية، في صورتها الكاملة المفهومة، وتجد طبقاً لمثل هذه النظرية أن فكرة وجود « علم » تاريخ فكرة محالة . لأن فكرة وجود علم تاريخ لا بد أن تستوفي خاصيتين : الأولى أن التاريخ ينبغي أن يعرض لدراسة هذه الظواهر التي يتناولها التغيير ، والثانية هي أن التاريخ ينبغي أن يكون تاريخاً علمياً أو تخضع قضاياها للبرهنة الرياضية والمنطقية . ولكنك تجد استناداً إلى هذه النظرية ، أن الشيء الذي يتم بالتغيير وعدم الاستقرار لا يمكن أن يخضع للبرهنة الرياضية أو المنطقية ، ومن ثم لا يمكن أن يكون موضوعاً للعلم بل يمكن أن يكون موضوعاً للإدراك الحسي فقط حيث يستطيع الجهاز الحسي للإنسان أن يدرك هذه الظواهر المادية العابرة في حالة خضوعها للتغيير . كذلك من الضروري بالنسبة لوجهة النظر الإغريقية هذه ، أن يقصر هذا الإدراك الحسي العابر لظواهر موقوتة متغيرة عن أن يكون علماً أو أساساً لعلم .

#### ٤ - التفكير الإغريقي في طبيعة التاريخ وقيمته

على أن الشغف الذي حدا بالإغريق إلى البحث عن مثل أعلى « للمعرفة » لا يخضع في صورة من صوره للتغيير ويتسم بالأبدية ، قد يجعلنا بسهوة نخطئ تقدير اهتمامهم بالتاريخ . وربما جاز أن نعتقد تحت تأثير هذا الشغف وإثر قراءة عابرة ، أنهم لم يهتموا بالتاريخ على نحو ما يخطئ قارئ غير ماهر تقدير أفلاطون للشعر استناداً إلى ما رآه من حملة قاسية قام بها على الشعراء<sup>(١)</sup> . ولكي نستطيع تفسير هذه الأشياء أو إدراكها الإدراك

(٢) الجمهورية الجزء التاسع والعاشر حيث ينتقد أفلاطون الشعراء نقداً قاسياً وردت فيه عبارتان التاليتان (١) أن التصوير الشعري أبعد من الحقيقة بمرحلتين "Something twice removed from truth" (٢) أن الشعراء لا يعرضون إلا للتافه من الأمور "Poets Select the least worthy material" (الترجم نقلاً عن ترجمة Jowett) .

الصحيح ، ينبغي أن نذكر أنه لا يوجد مفكر قوى أو كاتب يجيز لنفسه مهاجمة رجل مفلس أو غير مسئول ؛ فإن ذلك الجدل العنيف الذى يهدف إلى تضليل نظرية معينة ، ينهض دليلاً من أقوى الأدلة على أن لهذه النظرية أثرها فى بيئة الكاتب ، بالإضافة إلى ما لها من جاذبية تسهويه . ولا جدال فى أن شغف الإغريق بالبحث عن القيم الأبدية على هذه الصورة مرده إلى أن الإغريق أنفسهم كانوا على بيئة من مظاهر الحس والتغير فى هذا الكون . لقد عاش هؤلاء فى زمن تغيرت فيه الأحداث التاريخية بسرعة مذهلة وفى بلد أتت عليه الزلازل وتعرض لفعل التعرية فتغير وجه الأرض بعنف لا مثيل له فى بلد آخر . وإذن لقد لمس هؤلاء فى الطبيعة مرآة دائمة التغير ، وفى الحياة الإنسانية تغييراً أشد قسوة ومرارة منه فى أى شىء آخر . كان الإغريق على النقيض من الصينيين ، أو من مدنية العصور الوسطى فى أوروبا ، حيث استند تفكير الناس فى الحياة الاجتماعية ، إلى أمل فى أن يبقى صرح هذه الحياة فى جوهره بمعزل عن التغير ، ومن ثم انصرف جهودهم فى أول الأمر إلى مهادنة حقيقة واقعة صادفتهم هى أن مثل هذا الدوام أو الاستقرار أمر مستحيل . والتسليم بضرورة هذا التغير فى الشؤون الإنسانية ، هو الذى أورث الإغريق حساسية خاصة بالنسبة للتاريخ .

وما داموا قد تبينوا ألا مفر لشيء من التغير ، فقد تعودوا أن يتساءلوا فيما بينهم ما هى سلسلة التغيرات التى لا بد أن تكون قد حدثت بالفعل فأسفرت عن وجود هذه الأوضاع القائمة ؟ معنى ذلك أن وعيهم التاريخي لم يكن من نوع الوعى الذى يستند إلى تقليد غريق فى القدم يصل بين أوضاع جيل وآخر ، فيجمع بين الاثنين فى صورة متناسقة ؛ وإنما كان وعياً إلى ألوان من التغير لا تبقى ولا تذر . تغييراً من النوع العام الشامل الذى ينتهى بالأوضاع إلى النقيض منها ، تغييراً من الضلالة إلى الضخامة ومن الكبرياء إلى الضعة ومن السعادة إلى الشقاء . ذلك هو تفسيرهم لطابع الحياة الإنسانية

في مسرحياتهم ، وذلك هو الأسلوب الذى قصروا به بعض مظاهر الحياة في تاريخهم ، والشئ الوحيد الذى يستطيع أن يقوله داهية ناقد من نوع هيرودوت عن الذات القدسية التى توجه أحداث التاريخ هو أن هذه الذات "Φθονερδν καὶ παραχῶδες" أى أنه يطيب لها قلب الأوضاع رأساً على عقب وأحداث الاضطرابات فيها . لقد كان يكرر ( ١ : ٣٢ ) ما يعرفه كل إغريق من أن القوة "Zeus" تظهر في الصاعقة كما تظهر قوة « بوزيدون » في الزلازل وقوة « أبولو » في الوباء ؛ وقوة « أفروذيت » في العاطفة الجاحشة التى حطمت كبرياء « فيلدا » وعفاف هيبوليتس في وقت واحد .

ولا جدال في أن هذه التغييرات المسرفة التى تعرضت لها أوضاع الحياة الإنسانية ، والتى كانت في نظرهم موضوع « علم » التاريخ بالتحديد ، كانت عسيرة على الإدراك . كان من العسير تفسيرها تفسيراً علمياً (ἐπίσκημη) بل لم تكن من قبيل المعرفة العلمية التى تستند إلى براهين المنطق والرياضة البحتة . ولكن مع هذا كله كانت للتاريخ قيمته الخاصة به عند الإغريق ؛ ذلك هو ما وضعه أفلاطون(\*) حين قال بأن رأى الصادق . ( وهو من نوع المعرفة الزائفة التى تأتى نتيجة الإدراك الحسى للتغيير ) ليس بأقل فائدة في تنظيم شؤون الحياة من المعرفة العلمية ، وأن الشعراء يحتفظون بمكانتهم التقليدية في الحياة الإغريقية بوصفهم المعلمين لمبادئ سليمة من شأنها أن تظهر أن هذه الصورة العامة للتغيير تنطوى بطبيعتها على أسباب تسبق النتائج . أضف إلى هذا ما لوحظ بصفة خاصة من أن الإسراف في جهة من الجهات ينتهى بالشئ إلى تغيير شامل بحيث يصبح النقيض مما كان عليه . تلك ظاهرة عجزوا عن تفسير أسبابها فاعتقدوا أن علمهم بها لا يستند إلى شئ غير الملاحظة . ولقد وجدوا أن الثراء المسرف أو القوة المسرفة لبعض

(\*) في مؤلفه Meno ، ٩٧ - ب .

الناس تنتهى بهم إلى وضع يتعرضون فيه للفقر المدقع أو الضعف . ولا توجد هنا نظرية للسببية . وليست الفكرة هنا شبيهة بالاستقراء العلمى فى القرن السابع عشر ، بما يستند إليه من أساس ميتافيزيقى يقول بسبب ونتيجة . . إن ثراء كروسيوس ليس هو السبب فى سقوطه ، وإنما كان مجرد عرض من الأعراض تسيغه عقلية اللبيب ، يشير إلى اضطراب فى سياق حياته أو توازنها انتهى به إلى الهلاك . ولن تستطيع حتى أن تقول بأن هذا الهلاك عقوبة على شىء يمكن أن تطلق عليه « الشر » فى أى معنى من المعانى الأخلاقية التى تشير إليها الكلمة . وحين خرج أماسيس ( كتاب هيرودوت . الجزء الثالث بند ٤٣ ) على بوليكراتيس ، بنى هذا التصرف على شىء واحد هو أن الأخير قد أصبح ثرياً جداً . ذلك أن الأحداث قد سارت شوطاً بعيداً فى اتجاه واحد ، فيحتمل أن تسير نفس الشوط فى الاتجاه الآخر المضاد . وتلك أمثلة لها جلدواها لمن يحسن الاستفادة منها ، إذ يستطيع مثل هذا الشخص أن يجعل إرادته تتحكم فى ميزان حياته ، قبل أن تسرف فى اتجاه معين هو نقطة الخطورة ؛ فيحدد من أطاعه فى السلطان والثراء بدلاً من الانسياق أو الإسراف فيهما . وإذن تكون للتاريخ قيمته وتكون لتعاليمه قيمتها فى الحياة الإنسانية ، لأن حلقات التغيير واتساقه قد تعيد نفسها فتتبع نفس الأسباب نفس النتائج . ومن هنا كان خالقاً بنا أن نذكر تاريخ الأحداث الكبرى ، لأنها تنهض أساساً لسداد آرائنا عن المستقبل ، وتكون أحكاماً لا ترقى إلى مرتبة اليقين ، ولكن إلى مرتبة الاحتمال . . أحكاماً لا تشير إلى ما لا بد حادث ، ولكن إلى ما يحتمل أن يحدث ، حين تشير إلى نقط الخطورة فى أحداث الحياة وتناسقها .

وهذا المفهوم للتاريخ هو النقيض من الجبرية ( العلمية ) ، لأن الإغريق اعتقدوا أن سياق الأحداث التاريخية من المرونة ، بحيث يحتمل توجيه هذه الأحداث نحو الخير ، إذا ما كان هذا التوجيه بفعل الإرادة البشرية



المستنبذة . تفسير ذلك قولهم إن هذه « الجبرية » لا تصدق على أى فعل من أفعال الإنسان . والشخص الذى توشك أن تلم به مأساة أو كارثة ، إنما تصيبه الصاعقة بالفعل ، لأنه لم يفتن إلى الخطر المحدق به ، ولو أنه فطن إليه لكان فى استطاعته تفاديه . وإذن لقد أحس الإغريق إحساساً شديداً من النوع الساذج ، بقدرة الإنسان على السيطرة على مصيره قدرة لا يحد منها إلا مبلغ العقلية الإنسانية من العلم ، وما فرض عليها فى هذا المضمار من قيود ، والقدر الذى يحوم حول الحياة الإنسانية من وجهة النظر الإغريقية إن هو إلا قوة هدامة ، لأن الإنسان يعجز عن تفهم أساليب هذه القوة ونشاطها . ولكننا حتى لو سلمنا بأنه لا يستطيع فهم هذه القوة ، فلا جدال فى أنه يستطيع تقدير أثرها التقدير الصحيح ، وما دامت لديه القدرة على هذا التقدير فقد استطاع أن يجعل نفسه فى الموقف الذى سوف تخطئه فيه ويلات القدر .

ولكننا نجد من ناحية أخرى أن تعاليم التاريخ على الرغم من فائدتها وقيمتها محدودة القيمة بالغموض الذى يكتنف موضوع البحث فى هذا العلم . وهذا هو السبب فيما قاله أرسطو(\*) من أن الشعر أدنى إلى العلم من التاريخ ، لأن التاريخ مجموعة من الحقائق التجريبية لا أكثر ولا أقل ، فى حين أن الشعر ينتهى من هذه الحقائق إلى قضية كلية . ويحطنا التاريخ أن كروسوس قد انهار وأن بوليكراتيس قد انهار أيضاً ، والشعر — استناداً إلى رأى أرسطو فيه — لا يصدر هذه الأحكام الجزئية ، وإنما ينتهى إلى القضية الكلية ، وهو أن كل غنى على هذه الصورة لا بد يدركه الانهيار . ولكن أرسطو يذهب إلى أن هذه النتيجة لن تصيب من الدقة العلمية إلا بقدر ، لأننا لا نستطيع أن نقين منها السبب الذى يحتم انهيار الأغنياء ، أى أن « القضية الكلية » لا يمكن أن تصدق

(\*) كتاب السياسة ١٤٥١ "The distillea essence" .

استناداً إلى القياس . ولكنها توشك أن تصل إلى مرتبة القضية الكلية ، لأننا نستطيع الإدلاء بها ، بوصفها مقدمة كبرى لقياس جديد ، يطبق هذه القاعدة العامة على أمثلة جديدة أخرى . ومن هنا نجد أن الشعر في نظر أرسطو هو « الجوهر الصافي » الذي تمخضت عنه تعاليم التاريخ . والذي يحدث في سياق الشعر هو أن قضايا التاريخ تحتفظ بغموضها ، فلا تقبل البرهنة الرياضية أو المنطقية ، ومن ثم تبقى مجرد احتمالات ولكنها مع ذلك تصبح من قبيل القضايا المجردة(\*) وتبعاً لذلك نعم فائدتها .

ذلك هو تقدير الإغريق لطبيعة التاريخ وقيمه : كان من العسير عليهم اعتباره دراسة علمية ، لأنه لا يلتزم مع تقديرهم العام للدراسة الفلسفية . كان التزاماً عليهم أن يروا أن التاريخ ليس في حقيقته علماً من العاوم ، وإنما هو مجرد مجموعة من المدركات الحسية . وإذا كان الأمر كذلك ، فإذا كان تقديرهم للوثائق التاريخية ؟ الإجابة التي نسوقها هي أنهم استناداً إلى هذا التقدير ، لم يفرقوا بين الوثائق التاريخية وبين عرض للوقائع المادية يتقدم به من رأى هذه الوقائع رأى العين . أى أن الوثيقة التاريخية هي القصص الذي يدل به شاهد عيان ، ومنهاج البحث التاريخي هو استنباط هذا القصص .

##### ٥ - منهاج البحث التاريخي عند الإغريق وحدوده

وواضح من هذا كل الوضوح أن هيودوت نحا هذا المنحى في تقديره للوثائق التاريخية ، ولكن ليس معنى ذلك أنه صدق كل ما قص عليه بلا تفنيد أو تحليل ، بل هو على العكس من ذلك أخضع هذا القصص للنقد والتحليل الدقيق ، وهو بهذا يعطينا صورة عن العقلية الإغريقية الأصيلة . لقد كان الإغريق على درجة كبيرة من الخلق في مسائل التقاضي ولم يكن

(\*) لأنها بذلك تصبح من قبيل القضايا العامة المجردة فلا تخضع لاعتبارات الزمان والمكان . ( المترجم )

الإغريق ليجد أية صعوبة في تنفيذ القصص التاريخي بنفس الأسلوب الذي يفند به ادعاءات خصمه أمام القضاء . لقد اعتمدت كتابات هيرودوت أو ثيو سيديديس في الأصل على أقوال طائفة من شهود العيان كانوا على اتصال شخصي بالمؤرخ . ومهارته كباحث علمي تستند إلى قدرته على مناقشة الوقائع التي يسردها شاهد هذا العيان عن الماضي ، إلى الحد الذي يمكن فيه لهذه المناقشة أن تعطي راوية الأنباء صورة تاريخية تبلورت فيها هذه الوقائع ، فبلغت مبلغ الدقة والتماكك بشكل ما كان يستطيع تصويره لنفسه في صورة من الصور . وسيكون من نتيجة هذه العملية أن تنقل إلى عقلية الراوية للمرة الأولى ، معرفة حقيقية عن أحداث الماضي ، التي سبق أن أدركها بالحس ، ولكنه حتى حدوث هذه المناقشة ، لم يكن على معرفة بحقيقتها ، ولكن يظواهرها التجريبية فقط ( منطقة <sup>(١)</sup> الإدراك الحسي ) .

ومفهوم هذه الطريقة التي اتبعها المؤرخ الإغريق في الحصول على مادة علمية للتاريخ ، يخرج بها عن الطريقة التي يهجمها المؤرخ الحديث في دراسته للوثائق المكتوبة . وتفصيل ذلك أن الراوية ، الذي اعتقد في أول الأمر أن الصورة التي تبلورت في ذهنه بطريقة سهلة سلسلة على نحو ما يبدو لأول وهلة مصداقاً للواقع ، يجد الآن أنه قد استبدل بها صورة منقحة دقيقة تجاوزت حد النقد ، بحيث صمدت أمام عدد من الأسئلة العسيرة كمثل قولنا : « هل تعتقد في صدق الصورة التي نقلتها ذاكرتك عن هذه الحوادث ؟ ألا تشعر أنك الآن تنقض ما قلته بالأمس ؟ وكيف تستطيع التوفيق بين سرد الواقعة على هذه الصورة ، وبين سردها في صورة أخرى تختلف عن هذه كل الاختلاف رواها س ، ص . . . » وهذه الطريقة التي تعتمد على قول شاهد عيان ، هي بلا شك الطريقة التي استندت إليها كتابات هيرودوت

(١) ذلك هو الفارق الإغريقي بين الكلمتين "Seience" و "Opinion"

وثيوسيديديس أخيراً عن الإغريق في القرن الخامس بما تميزت به هذه الكتابات من دقة منطقية وتماسك محكم .

ولا نعرف طريقة علمية غير هذه كانت ممكنة بالنسبة لمؤرخي القرن الخامس ، ولكنها مع هذا تنطوي على قيود ثلاثة .

أولها أنها تفرض على المؤرخين الذين التزموا أفقاً تاريخياً ضيقاً . إن المؤرخ الحديث يعرف أن في استطاعته تفسير ماضى البشرية كله لو توفرت له المقدرة ، ولكن مهما يكن من أمر تفكير مؤرخي الإغريق في وصف أفلاطون للفيلسوف بقوله « إنه هو الذى عاصر الأزمنة كلها »<sup>(١)</sup> ، فالذى لا جدال فيه ، هو أنهم ما كانوا ليجرؤوا على وصف أنفسهم بهذا الوصف . إن للطريقة التى التزموها فرضت عليهم أفقاً ضيقاً لا يتسع لأكثر مما تنسج له ذاكرة الإنسان . والمصدر الوحيد ( للمادة التاريخية ) الذى كان فى مقدورهم أن يخضعوه للنقد ، هو شاهد عيان استطاعوا مناقشته وجهاً لوجه . نعم تجدهم يقصون قصصاً عن ماضى سحيق ، ولكن فى اللحظة التى تتجاوز فيها الكتابة التاريخية الإغريقية حدود هذا الأفق الضيق ( الذاكرة ) ؛ تستحيل إلى مادة ضعيفة مفككة ، مثل ذلك أننا لا ينبغي علينا أن نخدع إلى الحد الذى يصفى أية قيمة علمية على ما كتبه هيرودوت خاصة بأحداث القرن السادس ، أو ما كتبه ثيوسيديديس خاصة بالأحداث التى سبقت « العيد الخمسينى »<sup>(٢)</sup> لليهودية ، ونجد قياساً إلى وجهة نظر القرن العشرين أن هذه الأفاقيص التى كتبها هيرودوت وثيوسيديديس ممتعة حقاً ، ولكنها لا تعدو قصص الأنبياء الذى لا يرقى إلى مرتبة البحث العلمى . تلك ألوان من التقاليد

( ١ ) الإشارة هنا إلى عبارة تغنى بها فلاسفة الأجيال نقلاً عن أفلاطون قالها فى الجمهورية فى سياق آخر حين وصف الفيلسوف بقوله :

“The Spectator of all time and all existence” .

( ٢ ) Pentecontaetia

التي وصلت إلينا عن طريق كاتب عجز عن أن يصل بها إلى مستوى البحوث التاريخية ، لأنه لم يستطع أن يخضعها لطريقة النقد الوحيدة التي ألفها . ومع ذلك كله فإن إنتاج هيرودوت وثيوسيديديس ، لو قيست قيمته بالمقارنة بين نوعين من المادة التاريخية - نوع كتب عن ماض بعيد لم تتسع له الذاكرة ، ونوع كتب في حدود هذه الذاكرة ، فمخضع للتحليل والنقد - لا تضح أن تدوين التاريخ في القرن الخامس لم يتأخر ، بل على العكس من ذلك ، أحرز تقدما . وليس المهم فيما يختص بهذين المؤرخين هو أن الماضي البعيد كان بالنسبة لهما ، لم يزل بمعزل عن نطاق التاريخ العلمي ، ولكن هو أن الماضي القريب دخل ضمن هذا النطاق . نريد أن نقول إن هذه المرحلة تمخضت عن ابتكار التاريخ العلمي . نعم كان في إطار ضيق ، ولكنه نجح في هذه الحدود أضف إلى ذلك أن هذا هو النطاق الضيق ، لم يكن ليحد من نشاط الإغريق في هذا المضمار ؛ لأن تطور مدنيته بهذه السرعة الفائقة وما استحدثت من تغيير في أوضاع الحياة الإغريقية ، تمخض عن مادة تاريخية ضخمة جديدة ، عرضوا لعلاجها في حدود البرنامج الذي رسموه لأنفسهم ، واستطاعوا لنفس هذا السبب إنتاج مؤلفات تاريخية ممتازة - مؤلفات لم تتطور في اتجاه آخر أغفلوه - ذلك هو الشغف بالبحث في تاريخ الماضي البعيد .

ونجد ثانياً أن منهج البحث الذي اتبعه المؤرخ الإغريق ؛ قد حال بينه وبين اختيار موضوعه . وتفصيل ذلك أنه لم يستطع أن يحذو حذو جيبون حين ابتداء بالرغبة في كتابة مؤلف تاريخي عظيم ، ثم تساءل عن الموضوع الذي اعتزم الكتابة فيه . إن الموضوع الوحيد الذي استطاع أن يكتب فيه المؤرخ الإغريق ، هو أحداث الزمان والمكان التي اتسعت لها الذاكرة ، والتي حدثت لأناس بينه وبينهم صلة . ومعنى ذلك أن الموضوع هو الذي يختار المؤلف وليس المؤلف هو الذي يختار الموضوع ؛ وأقصد بهذا أن التاريخ كتب لسبب واحد ، هو أن أشياء ينبغي الاحتفاظ بذكرها ، قد حدثت فلا بد أن

يسجلها أحد من الأحياء الذين عاصروها . بل نستطيع أن نقول كذلك إن الحياة الإغريقية القديمة لم تعرف المؤرخين بالشكل الذى عرفت به الفنانين والفلاسفة ، ولم يكن هناك بينهم من كرس حياته لدراسة التاريخ . وقد كان المؤرخ هو الذى يدون تاريخ حياة الجيل الذى يعيش فيه فقط ، فى حين أن تدوين تاريخ الحياة لم يكن مهنة من المهن .

وثالثها أن منهاج البحث التاريخى عند الإغريق جعل من العسير قيام فروع مختلفة من هذا العلم ، تندرج كلها تحت اسم علم التاريخ العام . لقد تعودنا فى وقتنا هذا أن ننظر إلى الكتب الصغيرة والرسائل التى تعالج موضوعات مختلفة ، على أنها من حيث الفكرة تؤلف أجزاء من التاريخ العام ، فلو أن هذه الموضوعات المختلفة قد أحسن اختيارها وأحكم نطاقها وأسلوب علاجها ، لكانت فصولاً قيمة فى مؤلف تاريخى واحد . وتلك هى الطريقة التى عرض بها مؤلف مثل Grote لما كتبه هيرودوت عن الحرب الفارسية وثيوسيديدس عن حرب المورة . ولكن لو أن أى تاريخ حياة جيل من الأجيال عرض لنا ، لكان من العسير علينا أن نعيد كتابته مرة أخرى بعد فوات هذا الجيل ، نظراً لأن الوثائق التاريخية التى تستند إليها لن يكون لها وجود . ومعنى ذلك أن الكتاب الذى ألفه كتاب معاصر ، استناداً إلى هذه الوثائق ، يصبح من العسير تنقيحه أو نقده ، ولن يكون كذلك من الممكن أن يتضمن من مؤلف أضخم منه ، لأن مثله كمثل قطعة الفن التى تحتفظ بطابعها الخاص وبكيانها الفردى على نحو ما نتكلم عن التمثال أو القصيدة . . لقد كان مؤلف ثيوسيديدس Κτημαεσται إنتاجاً فردياً يحمل طابع روحه ، فى حين كان مؤلف هيرودوت يهدف إلى إحاطة الأعمال العظيمة بسياج من المجد لا يتسرب إليه النسيان ، ولن نجد لها من سبب إلا أن فوات جيلهم وانقضاه كان معناه أن مثل هذه الكتابات تصبح أمراً مستحيلاً ، ولو أنه قيل لهم ، إن ما كتبوه سيكتب من جديد أو سيدمج فى مؤلف

تاريخي ضخم ، يعالج تاريخ فترة أكبر من الفترات التي كتبوا عنها ،  
 لاعتقدوا أن في ذلك من السخف ما فيه . يتضح من هذا أن فكرة وجود  
 تاريخ عن اليونان كانت بعيدة كل البعد عن تفكير مؤرخي الإغريق . فقد  
 يتطرق تفكيرهم إلى كتابة تاريخ فترات طويلة فيأخذ بالأحداث كالحرب  
 الفارسية وحرب المورة ، ولكن بشرطين أساسيين : أولها أن هذه  
 الأحداث المعقدة ينبغي أن تكون مرحلة متكاملة يجب أن تكون لها بدايتها  
 ومرحلتها الوسطى ونهايتها ، مثل ذلك كمثل موضوع مسرحية تمثل مأساة من  
 مسرحيات أرسطو . وثانيها أن هذه الأحداث ينبغي أن تكون " εὐσύνπλοτος " <sup>(١)</sup>  
 في إطار محدود متكامل مثلها كمثل مدينة حكومية في عهد أرسطو . ذلك  
 هو مصداق قول أرسطو <sup>(١)</sup> حين يقول بأنه لا يوجد مجتمع من المتمدينين  
 الذين يخضعون للحكومة واحدة ، يمكن أن يزيد في الحجم على العدد الذي  
 يصل إليه صوت الخطيب . وهكذا كانت الحدود التي رسمت للكيان السياسي  
 للدولة ، محدودة مشروطة بمثل هذه القاعدة الاجتماعية . وقياساً إلى هذا  
 كانت النظرية التاريخية عند الإغريق تشترط ألا يتجاوز الإنتاج التاريخي  
 لمؤرخ ما ، فترة حياته ، وهي الفترة التي يمكن أن يقاس فيها إنتاجه بمقاييس  
 النقد التي اصطلح عليها هذا العهد .

## ٦ - هيرودوت وثيوسيديديس

إن عظمة هيرودوت لتبرز في صورة قوية تتضاءل أمامها أية صورة  
 أخرى ، إذا ما ذكرنا أنه بوصفه إماماً للتاريخ ، كانت له نزعة الخاصة  
 قياساً إلى تلك الاتجاهات التي طبعت التفكير الإغريقي في عهده . وكانت أهم  
 هذه الاتجاهات الفكرية تتعارض مع التاريخ على النحو الذي أثبتناه آنفاً ،  
 لأنها استندت إلى نظرية تقول بأن الحقائق الثابتة التي لا يدركها التغيير ، هي

ونحنها الخليفة بالمعرفة ، ومعنى ذلك أن فكرة قيام علم التاريخ ، فكرة فاشلة ، لأنها تهدف في الأصل إلى معرفة الظواهر التي يتركها التغيير والتي لا قرار لها ، وتلك هي الظواهر التي لا يمكن معرفة حقيقتها ، ولكننا رأينا أن هيرودوت استطاع عن طريق النقاش والتفنيد أن يسير بمحدثه من مجرد « رأى » إلى « علم يقيني » ومعنى ذلك أنه استطاع أن يصل إلى معرفة حقيقة في محيط خيل للتفكير الإغريقي أن المعرفة فيه مستحيلة .

ولا بد حين العرض لنجاح هيرودوت أن نذكر أحد معاصريه ، وهو رجل أخذ على عاتقه الإقدام على كل عسير مستحيل من الأمر سيان في الحرب أو الفلسفة . ذلك هو سقراط الذي هبط بالفلسفة من السماء إلى الأرض ، قائلاً إنه هو نفسه لا يعرف شيئاً ، ثم أردف هذا بابتكار أسلوب يكفل تقيفه وتشقيف الجاهلاء أمثاله ، هو أسلوب الجدل والنقاش المستمر . فما هو موضوع هذه الثقافة أو هذه المعرفة ؟ موضوعها أعمال الإنسان وخاصة القواعد الأخلاقية التي تنظم السلوك الإنساني .

على أن الموازنة بين إنتاج هذين الرجلين من القوة إلى الحد الذي يجعاني أضع هيرودوت إلى جانب سقراط بوصفه قطباً من أقطاب العباقرة المفكرين في القرن الخامس ، ولكن تفكيره سار في اتجاه يتعارض تعارضاً شديداً مع تيارات الفكر الإغريقي ، ومن ثم لم يطل به العهد بعد وفاته . ولقد التزم سقراط الاتجاهات الإغريقية فلم يخرج عنها ، وهذا هو السبب في أن فلسفته قد بقيت واستوثقت على يد أفلاطون وعدد آخر من تلاميذه . ولكن لم يحدث هذا بالنسبة لهيرودوت إذ لم يكن له أتباع .

وحق لو سلمت لمعارض على رأي هذا ، يقول إن ثيوسيديديس قد التزم تقليد هيرودوت بحق ، فلم يحد عن تفكيره ، لكننا لم نزل بصدد سؤال جوهرى هو : ومن ذا الذي استأنف جهود ثيوسيديديس هذه حين انتهى هو منها ؟ والإجابة الوحيدة هنا ، هي أن أحداً لم يتعهد هذه الجهود



إطلاقاً . والواقع أن هؤلاء عباقرة القرن الخامس ، ولم يجدوا عباقرة من طرازهم يخلفونهم . لا جدال في انهيار الفن الإغريقي ابتداء من أواخر القرن الخامس ، ولكنه انهيار لم يتبعه انهيار في العلم الإغريقي . وكان على الفلاسفة أن تنتظر مجيء أفلاطون وأرسطو ، كما كان مستقبل العلوم الطبيعية ما زال فياضاً بالأمل في التقدم والازدهار . فإذا كان التاريخ علماً ، فلم كان مقدراً له أن يأتي مصير العلوم الأخرى ؟ لم كان أفلاطون يكتب وكان هيرودوت لم يخلق ؟

الإجابة عن هذا هي أن العقلية الإغريقية اتجهت إلى ضرب من الجمود وضيق الأفق الذي باعد بينها وبين الميل إلى التاريخ . لقد انتصرت عبقرية هيرودوت على هذا الميل ، ولكن البحث عن قيم أبدية لا يأتي عليها التغيير ، هو ما دأبت عليه المعرفة من بعده ، وهو الذي قضى على الوعى التاريخي بصورة تدريجية ، واضطر الناس إلى اليأس من أمل كان يراود هيرودوت في قيام معرفة علمية تنتظم جهود البشرية في الماضي .

وليس هذا من قبيل التخمين لأنه ظاهرة نستطيع أن نلمسها ، والرجل الذي تبدو فيه بصورة واضحة ، هيوسيديديس .

على أن الفرق بين هيرودوت وهيوسيديديس فيما يختص بالاتجاه العلمى لكل منهما قليلاً ما يتضاءل أمام الفرق بينهما في أسلوبهما الأدبى . فيتميز أسلوب هيرودوت بالسهولة والتلقائية وقوة الإقناع ، أما أسلوب هيوسيديديس فطابعه الجفاف والتكلف والغلظة . وحين قرأتى للأخير كنت أتساءل عما أصاب هذا الرجل حتى يكتب بهذا الأسلوب . فكنت أجب بقولى ، لا بد أن يكون ذا ضمير معذب . لقد كان يلمس أى مبرر لكتابة التاريخ ، فما كان منه إلا أن جنح بكتاباتهِ إلى ما ليست له أية علاقة بالتاريخ . ولقد قال المسترن . كوشرين في كتابه « هيوسيديديس ، والتاريخ العلمى (لندن ١٩٢٩) » - وهو على حق في اعتقاده - إن الأثر الجوهري الذى

نال من ثيوسيديديس ، هو طب أبقراط . ولم يكن أبقراط إمام الطب فحسب ، وإنما كان إمام علم النفس أيضاً ، ويبدو أثره بصورة جليلة ، لا في وصف بعض الظواهر كوصف ثيوسيديديس للوباء فحسب ، ولكن في بعض الدراسات الخاصة بالأمراض السيكلولوجية ، مثل وصف الأمراض العصبية التي تأتي نتيجة للحرب بصفة عامة ، والأمثلة الفردية على هذه الظاهرة في ثورة كورسيتا ومحاورات مليون . قد يكون هيرودوت إمام التاريخ ، ولكن ثيوسيديديس هو إمام التاريخ السيكلوجي .

والآن نتساءل ماذا يقصد بالتاريخ السيكلوجي ؟ ليس هذا من قبيل التاريخ إطلاقاً ، ولكنه علم طبيعي من نوع خاص . إنه لا يروى الحقائق بقصد روايتها فقط ، وإنما يهدف في الحقيقة إلى إثبات القوانين ، قوانين علم النفس . وليس القانون السيكلوجي حادثة من الحوادث ولا هو مجموعة من الحوادث المعقدة ، ولكنه قاعدة لا تبدل لها ولا تغير ، تتحكم في العلاقة بين الحوادث . وفي اعتقادي أن كل قارئ يعرف المؤلفين يتفق معي حين أقول إن اهتمام هيرودوت انصرف في الأصل إلى الحوادث نفسها ، في حين انصرف اهتمام ثيوسيديديس في الأصل إلى القوانين التي تنظم هذه الحوادث ، ولكن هذه القوانين ليست في جوهرها سوى الصور الأبديّة التي لا يأتى عليها التغير ، وهي الحقائق التي يذهب التفكير الإغريقي إلى أنها هي وحدها الحقيقة بالمعرفة ( في هذا الكون المادي ) .

ليس ثيوسيديديس خليفة هيرودوت في التفكير التاريخي ، وإنما كان هو الرجل الذي احتفظ بتفكير هيرودوت التاريخي محتبئاً مثقلاً تكتنفه البواعث التي تتعارض مع التاريخ . تلك قضية يمكن إيضاحها عن طريق ذكر خاصية مألوفة طبعت طريقة ثيوسيديديس . ولك أن تفكر فيما يسوقه من عبارات : لقد أفقدتنا العادة القدرة على الإحساس . ولكن فلنتساءل ببرهة من الزمن . هل يمكن لرجل معقول تشبعت عقلية بالتاريخ أن يفكر

بمثل هذا الأسلوب التقليدي؟ ثم فكر أولاً في أسلوب شخصيته التي يتحدث عنها . ألا تجد قياساً إلى أسلوب التاريخ ، أنه من غير الجائز أن تجعل كل هذه الشخصيات التي تختلف عن بعضها البعض اختلافاً شديداً ، تتكلم كلها في أسلوب واحد مرسوم ، وهو أسلوب لم يحدث أن تكلم به أحد في خطاب موجه للجنود قبل المعركة أو حين الدفاع عن حياة هؤلاء الذين هزموا ؟ أليس من الواضح أن هذا الأسلوب من شأنه أن يوحي بعدم الاهتمام بالسؤال : ماذا قال هذا الرجل وذاك بالتحديد ، في مثل هذه الآونة أو تلك ؟ ثم فكر ثانية في محتويات هذه العبارات . هل تستطيع أن تقول إن هذه الكلمات تحتوى مادة تاريخية في جوهرها مهما قبل من أن أسلوبها غير تاريخي ؟ لقد وضعت عدة إجابات عن هذا السؤال . يقول ثيوسيديديس ( بند ٢٢ ) لقد حاول « بقدر ما يمكن » أن يتقيد بالمعنى العام للعبارات التي قيلت فعلاً . ولكن إلى أى حد يصدق هذا ؟ هو لا يقول بأنه تقيد كل التقيد ، لأنه يضيف إلى قوله السابق إنه نقل موجزاً تقريبياً لما يعتقد أن الخطباء كان في استطاعتهم أن يقولوا في مثل هذه المناسبات بما يتفق مع المقام . فإذا ما عرضنا للكلمات نفسها حسب السياق التي وردت فيه ، لم يكن بد من أن نصل إلى خاتمة ، هي أن هذا الذي يتفق مع المقام كان مقبلاً بتفكير أو حكم ثيوسيديديس نفسه . لقد أثبت Grote<sup>(١)</sup> منذ زمن مضى أن محاورات « ملان » تحتوى من الخيال أكثر مما تحتوى من التاريخ . وفي اعتقادي أن أحداً لم يستطع تفنيد قوله هذا تفنيدياً مقنعاً . بل يبدو لي أن هذه الكلمات لا تعتبر من حيث المادة « تاريخاً » ، وإنما هي في جوهرها التعليق الذي ساقه ثيوسيديديس على أعمال المتكلمين . ذلك هو تفسير ثيوسيديديس لدوافعهم وميولهم ، وحتى لو أخطأ هذا التفسير ، لحاز أن ينهض النقاش في هذا الموضوع برهاناً على أن كلام ثيوسيديديس — من حيث الأسلوب

(1) History of Greece (London, 1892), vol. V, p. 95

والموضوع — إن هو إلا العرف التقليدى الذى سيطر على مؤلف لم تستطع عقليته تركيز الانتباه كله فى الحوادث ، وإنما انصرف إلى حقيقة أو أخرى . هى الكامنة وراء هذه الحوادث — حقيقة من تلك الحقائق الأبدية التى لا يأتى عليها التغير — حقيقة لا تعتبر الحوادث بالنسبة لها ؛ على حد تعبير أفلاطون ، إلا أحداثاً عابرة أو مدركات حسية .

## ٧ — فترة ما بعد الإسكندر

حدث بعد القرن الخامس ق . م أن تغير تقدير المؤرخ للحوادث ، بحيث لم يعد يخضعها للتقييد الزمنى . وتفصيل ذلك أن التفكير الإغريقى حين أصبح على بيئة من نفسه وقيمتيه وهو يغزو العالم ، اختلط بنفسه منهاجاً طموحاً كان من العسير تطويره استناداً إلى تقدير يلتزم أحداث الجبل الواحد ، ومع ذلك فقد كان التفكير على بيئة من رسالته إلى الحد الذى جعله يقتنع بأن هذا التطوير لا بد أن يقوم على وحدة جوهرية تربط بين مراحلها . وهذا هو الذى ساعد الإغريق على التغلب على ذلك الطابع الجزئى ، الذى طبع تدوين التاريخ عندهم قبل عهد الإسكندر الأكبر . لقد كان التاريخ فى نظرهم يعرض فى الأصل لوحدة اجتماعية معينة فى وقت معين .

١ — كانوا على بيئة من أن هذه الوحدة الاجتماعية المعينة ؛ إن هى إلا وحدة بين عدة وحدات ، وإلى الحد الذى استطاعت عنده هذه الوحدة أن تتصل بوحدات أخرى فى فترة زمنية معينة — سواء التآمت أو لم تلتئم معها — كان لهذه الوحدات الأخرى أن تظهر على مسرح الأحداث التاريخية . ولكن بالرغم من أن هيرودوت كان مضطراً — انسياقاً وراء هذا السبب — إلى كتابة شيء عن الفرس ، فإن اهتمامهم لم يكن مرده إلى الرغبة فى دراسة الفرس أنفسهم ، ولكن لأنهم كانوا أعداء الإغريق — أعداء من النوع القوى الشريف — ولكنهم أعداء لا أكثر ولا أقل .

٢ - لقد فطنوا في القرن الخامس وحتى من قبله إلى وجود ما يسمى

بدنيا الإنسان التي تؤلف مجموعة الوحدات الاجتماعية الجزئية ، ومن ثم أطلقوا عليها كلمة *ἡ οἰκουμένη* للفرقة بينها وبين كلمة *κόσμος* ، ومعناها الكون المادى . ولكن الوحدة التي تقوم عليها دنيا الإنسان هذه ، لم تكن في نظرهم أكثر من وحدة جغرافية لا وحدة تاريخية . ولم يكن الوعى التاريخي هو الذى جعلهم على بينة من هذه الوحدة . ولم يفتنوا إلى فكرة تاريخ عام ينظم أحداث هذا العالم ومراحله وتطوراته .

٣ - كانوا على بينة من أن تاريخ المجتمع المعين الذى يهمهم أمره جاء عبر مراحل طويلة ، ولكنهم لم يعنوا بتتبع أصوله في الماضى السحيق ، والسبب في ذلك هو ما أشرت إليه آنفاً . وهو أن منهج البحث التاريخي الذى اعتمدوا عليه في الأصل ، وحتى هذه المرحلة ، كان يستند إلى تنفيذ أقوال شهود العيان ، فكان من نتيجة ذلك أن اقتصر بحث المؤرخ في الماضى على نطاق محدود من الحوادث ، بالقدر الذى تنسع له الذاكرة الإنسانية .

تلك هى نقط الضعف الثلاث التي تغلبت عليها كلها تلك الفترة التي سمينها ما بعد الإسكندر .

١ - كان رمز الأفق الضيق الذى طبع تفكير الإغريق في القرن الخامس ، هو التفرقة اللغوية بين الإغريق والبرابرة ، وهى تفرقة لم يقض عليها القرن الخامس القضاء المبرم ، وإنما خفف من حدتها ، وتلك ظاهرة لم تكن لها علاقة بالنظرية ، وإنما جاءت نتيجة لاعتبارات عملية . وثمة ظاهرة كان قد ألفها الناس في الحياة المعاصرة ، هى أن في مقدور البرابرة أن يصبحوا في عداد الإغريق . ونخصوع البرابرة « للإغريقية » أمر يسميه الإغريق الذين جاءوا بعد الإسكندر ( *ελληνιστείν* ) ما معناه أن تتكلم الإغريقية ، وبمعنى أوسع ، أن تنهج النهج الإغريقي في أسلوب الحياة وأوضاعها . والفترة التي أعقبت

الإسكندر هي الفترة التي استن فيها البرابرة هذه الأوضاع الإغريقية وأساليبها .  
يتبع هذا أن الوعي التاريخي الإغريقي الذي قصد به هيرودوت في الأصل  
شعوراً بالعداء بين الإغريق والبرابرة (حروب الفرس) ، قد استحال إلى  
شعور بالتعاون المتبادل بين الإغريق والبرابرة ، تعاون جعل من الإغريق  
قادة ، ومن البرابرة الذين أسدسوا القيادة لهذه القيادة ، إغريقاً هم ورثة  
الثقافة الإغريقية ، وعلى هذا الأساس ورثة الوعي التاريخي الإغريقي .

٢ - حدث نتيجة لغزوات الإسكندر الأكبر التي انتهت إلى خلق وحدة  
سياسية واحدة من دنيا الإنسان - أو على الأقل الجزء الأكبر منها (جزء  
تضمن كل العناصر غير الإغريقية التي كانت موضع اهتمام الإغريق) - أن  
أصبح العالم شيئاً أكثر من مظهر جغرافي . فلقد صار مظهر تاريخياً ، وارتبطت  
إمبراطورية الإسكندر كلها بتاريخ واحد هو تاريخ العالم الإغريقي . والحقيقة  
هي أن فكرة الاندماج في هذه الوحدة التاريخية كانت هي الفعالة في دنيا  
الإنسان هذه ، حتى لقد تبين لأي عليم بالأمور حقيقة واقعة ، هي أن التاريخ  
الإغريقي يؤلف وحدة تاريخية تربط ما بين الأدرياتيكي والسند ، وما بين  
الدانوب والصحراء . أما بالنسبة للفيلسوف الذي يقدر هذه الحقيقة ، فقد  
كان من الممكن أن تمتد الفكرة حتى تشمل دنيا الإنسان هذه . يقول الشاعر  
« يا مدينة سيركروب Cecrops العزيزة ، ألا تقولين يا مدينة زيوس Zeus  
العزيزة ؟ » هذا بالطبع اقتباس من ماركس أورليوس<sup>(١)</sup> في القرن الثاني ب.م ،  
ولكن الفكرة التي ترى في العالم كله وحدة تاريخية واحدة ، فكرة « رواقية »  
في جوهرها ، في حين أن الفلسفة الرواقية نفسها لإنتاج أصيل تميزت به  
الفترة التي أعقبت الإسكندر ، وهي نفس الفترة التي ابتكرت فكرة تاريخ عالمي .

٣ - ولكن تاريخاً ينتظم العالم ، لا يمكن أن يكتب استناداً إلى شهادة

يرونها شهود عيان ، ومن ثم كان لابد من ابتكار منهاج جديد هو جمع لإنتاج المؤرخين . وكان من الضروري حينئذ تدوين تاريخ يعتمد على متفرقات اشتقت مادتها من مصادر أخرى ( من مؤرخين ثقافت في الموضوع ) أى مؤرخين سابقين كتبوا تاريخ مجتمعات معينة فى أزمة معينة . تلك هى طريقة البحث التاريخى التى أسماها طريقة « جمع المقتطفات » ، ومعناها اقتباس المادة التاريخية المطلوبة من كتاب لا يمكن التثبت من إنتاجهم ، استناداً إلى مبادئ هيرودوت ، لأن شهود العيان الذين ساهموا فى هذا الإنتاج ليسوا على قيد الحياة . وهى بوصفها طريقة ، تتضاءل أمام طريقة سقراط فى القرن الخامس . تلك طريقة لا تستبعد النقد جملة وتفصيلاً ، إذ الواقع أن صدق هذه العبارة أو تلك ، ونسبتها إلى هذا المؤرخ أو ذاك ، يمكن بل يجب أن يكون محل نقاش ينتهى إلى حكم لها أو عليها ، ولكن لا محل لهذا الحكم دون التأكد من أن هذا المصدر مؤرخ جيد بصفة عامة . ونجد نتيجة لهذا ، أن تاريخ العالم الذى كتب عن الفترة التى أعقبت الإسكندر ( وهو يتضمن العصر الرومانى ) يستند إلى تقدير قيم لإنتاج مؤرخى هذه الفترة الذين عرضوا لأوضاع اجتماعية معينة أو جزئية .

لقد كان إنتاج هيرودوت وثيوسيديديس بما امتاز به من وضوح وإتقان بلغا مبلغ الكمال ، هو السبب فى بعث فكرة جديدة حية عن القرن الخامس فى عقول الأجيال المتعاقبة ، وفى انصراف التفكير التاريخى إلى البحث فى الماضى على نطاق أوسع وأعمق . وكما أن الإنتاج الماضى لأقطاب الفن أقنع الناس بأن أساليب فنية غير أساليبهم ، تحتفظ بقيمتها ، مما كان سبباً فى بعث جيل من علماء الأدب والفن والهواة شغفوا بالاحتفاظ بإنتاج الماضى ، والاستمتاع به كشئ عثمين فى نفسه ، فكذلك ظهر مؤرخون من طراز جديد ، استطاعوا أثر فيض من خيالهم أن يحسوا بأنهم من معاصرى هيرودوت وثيوسيديديس ، فى الوقت الذى كانوا فيه لا يزالون على بيئة من حاضرهم

والمقارنة بين هذا الحاضر والماضي . لقد أحس مؤرخو الفترة التي أعقبت الإسكندر أن هذا هو ماضيهم ، وبذلك أصبح في حلد المستطاع كتابة تاريخ جديد ، تتميز بوحدة قوية فياضة ، مهما يكن مداها أو حدودها ، ما دام هؤلاء المؤرخون قد استطاعوا جمع المادة العلمية ونسجها كلها نسج قصة واحدة .

#### ٨ - پوليبىوس Polybius

وقد نضجت في إنتاج پوليبىوس فكرة تاريخ من هذا الطراز الجديد . ومثل پوليبىوس كمثل كل المؤرخين الحقيقيين في أنه يعرض لموضوع محدود أمامه ، قصة يريد أن يروها ، قصة تفيض بأحداث لها قيمتها خلية أن تذكر .. تلك هي غزو روما للعالم . ولكن القصة بدأت بأحداث ماض بعيد ، تمتد إلى قرن ونصف قرن ، وإذن فقد عرضت لتاريخ خمسة أجيال بدلا من جيل واحد . ثم إنه استطاع هذا بفضل وجوده في روما حيث بلغ الوعي التاريخي بالناس هناك حداً يختلف عن مثله عند الإغريق . لقد كان مفهوم التاريخ عندهم هو أن الحياة خط متصل ، بل هي أوضاع متوارثة عن الماضي قصد إبقاؤها على الصورة التي انتقلت بها إلى هؤلاء المعاصرين دون تغيير أو تبديل ، بذلك تصب أوضاع الحياة في قالب يتسق مع تقاليد أسلافهم . والرومان الذين كانوا على بيئة من أمر ارتباطهم بالماضي ، في حلقات متتابعة كانوا شغوفين بالاحتفاظ بمعالمه وآثاره ، فلم يقنعوا بمجرد الاحتفاظ بصورة أسلافهم ، رمزاً ينطق بدوام الآباء والأجداد ، ورقابهم على أحمادهم في الحياة المعاصرة وتوجيهها ، ولكنهم احتفظوا بتقاليد قديمة هي مقومات تاريخهم الجماعي إلى الحد الذي لا يعرفه الإغريق . تلك تقاليد لا بد أن تكون قد نضجت لميل سيطر على أفئدة الناس ، فأضفى كثيراً من خصائص روما الجمهورية في عهدها الأخير على تاريخها في المراحل الأولى . ولكن



بوليبديوس ، بما تميز به من عقلية تحليلية نقدية فلسفية ، استطاع أن يتفادى تشويه الحقائق التاريخية على هذه الصورة ، وذلك عن طريق ابتداء الكتابة من النقطة التي اعتقد أن مصادره التي نقل عنها قد صدقت فيها ، وهو في اعتماد على هذه المصادر ، لم يحدث أن سمح لقدرته على النقد والتحليل ، أن تغفل شيئاً أو تسلم به تسليماً أعمى . على أن فكرة تاريخ عالمي وقوى في آن واحد ، فكرة مردها إلى الرومان الذين تقيّدوا في كل مراحلهم بما تعلموه عن العقلية التي سادت بعد الإسكندر ، فكنت ترى بطل القصة التاريخية ، يتمثل في روح جماعة سرت في الماضي والحاضر ، في حين تجد أن موضوع القصة كلها يدور حول توحيد العالم وإخضاعه لزعامة الجماعة ، ولكننا حتى هذه المرحلة ، لم نصل لفكرة « تاريخ قوى » بالمعنى الذي نفهمه ، ونعني بها تاريخاً قومياً يعرض لتاريخ حياة شعب منذ نشأته . مثل ذلك ما رآه بوليبديوس ، من أن تاريخ روما يبتدئ عند النقطة التي تمت وتكاملت فيها فاستعملت للقيام برسالتها في الغزو . وأما عن المشكلة الشائكة التي تتعاقب بنشأة الروح القومية ، فلم يعرض لها أحد . ويذهب بوليبديوس إلى أن الروح القومية الناضجة هي الجوهر الدائم الذي لا يتغير وإن كان يخفى وراء كل تغيير . وكما أن الإغريق قد عجزوا حتى عن التفكير في احتمال إثارة المشكلة التي نطاق عليها مشكلة نشأة الشعوب التي أعقبت الإسكندر ، فكذلك لم يحدث أن فكر بوليبديوس في مشكلة نشأة الشعب الروماني ، وحتى لو فرضت أن كانت لديه معرفة بالأسس التقليدية التي قامت عليها روما — وهو الأمر الذي لا شك فيه — فإنه لم يجد غناء في استبعاد هذه المعلومات من محيط معرفته ، لاعتقاده أنها تخرج عن النقطة التي يبتدئ عندها العلم التاريخي على النحو الذي يفهمه .

واقترن باتساع مدلول التاريخ على هذه الصورة ، مفهوم لفكرة التاريخ تميز بالدقة والتحديد أكثر من سالفه . ذلك أن بوليبديوس لا يستعمل كلمة

'ιστορία' في معناها الأصلي العام كأن تدل على أى نوع من أنواع البحث ، ولكنه يقصد بها التاريخ بالمعنى الحديث من الكلمة . أى أن الموضوع قد استحال الآن إلى ضرب خاص من ضروب البحث يجب أن توضع له تسمية خاصة به . إنه يدافع عن أحقية هذا العلم في أن يكون موضوعاً للدراسة عامة هو هدفها ، ويشير في أول عبارة من كتابه إلى أن أحد ألم يفكر في ذلك حتى هذه اللحظة ، كما يعتقد أنه الشخص الأول الذى فكر في التاريخ على هذه الصورة ، وأنه نوع من التفكير له قيمته العامة . ولكنه في تفسيره لهذه القيمة يهيج نهجاً خاصاً به ، يدل على أنه استطاع أن يوفق بين تفكيره وبين النزعة المعارضة لها ، أو النزعة التى تكفر بالتاريخ لأنه يبحث في العرض لا الجوهر ، على نحو ما أوضحت أن هذا هو الاتجاه الذى سيطر على العقلية الإغريقية . فالتاريخ قياساً إلى هذه النزعة لا يمكن أن يكون علماً ، إذ لا يوجد علم يعرض للأشياء الزائلة (١) . وإذن لن تكون قيمته من قبيل النظرية أو العلمية ، وإنما هى من قبيل القيم العملية ، من نوع القيمة التى نسبها أفلاطون لما سماه 'δόξα' ويقصد بها شبه المعرفة (أو المعرفة الظاهرية) التى لا تنصرف إلى القيم الأبدية التى يمكن إدراك حقيقتها ، وإنما تنصرف إلى الظواهر الموقوتة التى يدركها الحس . إن بوليبيوس يقبل هذه الفكرة ويؤكدها ، وإذن يرى التاريخ في نظره خليقاً بالدرس ، لا لأنه من الوجهة العلمية صادق ، أو تخضع أحداثه للبرهنة الرياضية ، ولكن لأنه مدرسة ومجال للحياة السياسية .

ولكن إن كان ثمة أحد قد تقبل هذه الفكرة في القرن الخامس (وما من أحد قبلها لأن هيرودوت كان لا يزال يرى أن التاريخ علم ، في حين أن ثيوسيديديس على حد معرفتى ، لم يتعرض لمشكلة قيمة التاريخ إطلاقاً) فلا بد أن يكون قد استنتج أن قيمة التاريخ مرهونة بقدرته على تمرين رجال

السياسة والحكم ، أمثال بركليز وغيره ، ليستطيعوا بذلك إدارة شئون جماعاتهم بمهارة ونجاح ، تلك فكرة سلم بها إيسوقراط في القرن الرابع ، ولكنها أصبحت في حيز المستحيل في زمن پوليبْيوس ، ذلك أن السداجة التي طبعت الثقة بالنفس في العصر الذي أعقب الإسكندر ، قد اختفت باختفاء المدنية الحكومية . لم يفكر پوليبْيوس في أن دراسة التاريخ ستجنب الناس الوقوع في أخطاء أسلافهم ، ثم تمكنهم من إحراز نجاح دنيوى لم يستطع إحرازه هؤلاء الأسلاف ، لأن النجاح الذي قد يأتي نتيجة لدراسة التاريخ ، هو في نظره من نوع النجاح الداخلى ، بمعنى أنه انتصار على النفس لاعلى الظروف الخارجية . أى أن الذى نتعلمه من مآسى أبطال التاريخ ، ليس هو تفادى مثل هذه المآسى في حياتنا ، ولكن هو الصمود أمامها في الضراء وحين البأس ، إن فكرة القدر أو (الفرصة) تحتل مكاناً كبيراً في هذه الفكرة عن التاريخ حتى لقد أدخلت عليه عنصراً جديداً هو الجبرية<sup>(١)</sup> *determinism* ، وكلما اتسع أفق الصورة التي يصورها المؤرخ ، تضاءلت تلك الإرادة الحرة التي يمارسها الفرد . وهنا يجد الفرد نفسه عاجزاً عن السيطرة على مصيره ، بمعنى أن ما يحاول أن يفعله ، يصيب قدراً من النجاح أو الفشل مقيساً بذكائه أو الفقر في هذا الذكاء . إن القدر هو الذى يسيطر عليه ، وحرية الإرادة لا تظهر في السيطرة على أحداث الحياة الخارجية بالنسبة له ، ولكن في السيطرة على الحالة النفسية التي يواجه بها هذه الأحداث . وهنا نجد أن پوليبْيوس يقيس التاريخ بنفس المتمايس أو المفاهيم التي سادت بعد الإسكندر والتي طبقها الرواقيون والأبيقوريون في نطاق علم الأخلاق . ولكن هذه المذاهب انفقت على أن المشكلة في علم الأخلاق لا تتعلق بالسيطرة على الحوادث التي تقع في العالم المحيط بنا ، على حد تفكير علماء الأخلاق الإغريقين القدامى ، وإنما تتعلق بالسبيل إلى الاحتفاظ بجوهر

(١) المناقشة بين « الجبر » و « الاختيار » *determinism & Inderminism* .

النفس سليماً. متزناً عند اليأس من السيطرة على الأحداث الخارجية . لم يعد الوعي الذاتي في نظر التفكير بعد الإسكندر هو المقدرة على غزو العالم الخارجي ، على نحو ما ذهب إليه هذا التفكير في الماضي ، وإنما كان حصناً بقي الفرد شر عالم غادر لا سبيل إلى مهادنته .

## ٩ - ليقي وتاسيتوس

كان إنتاج پوليبديوس إيلدانا بانتقال التفكير التاريخي بالمعنى التقليدي الذي استنه المؤرخون بعد الإسكندر إلى أيدي الكتاب الرومان . وما طرأ عليه من تطور أصيل جاء نتيجة لجهود ليقي ، الذي ابتكر تلك الفكرة الجميلة التي هدفت إلى كتابة تاريخ لروما منذ نشأتها الأولى . لقد عالج پوليبديوس جزءاً كبيراً من موضوعات كتابه ، استناداً إلى منهاج البحث الذي شاع في القرن الخامس بالاشتراك مع أصدقائه علماء سيبونيا ، الذين تتبعوا المراحل النهائية في تكوين العالم الروماني الجديد . والمراحل التمهيدية في كتاب پوليبديوس ، هي وحدها التي اعتمدت على وسيلة جمع المقتطفات التاريخية نقلاً عن المصادر التاريخية الأولى . أما على يد ليقي فقد تغير مركز الجاذبية ، ذلك أن هذه المقتطفات لم تقتصر على المقدمة ، وإنما شملت الكتاب كله . لقد كانت مهمة ليقي كلها هي الجمع بين السجلات التقليدية التي احتوت المراحل الأولى من تاريخ روما ، وإدماجها كلها في صلب مؤلف واحد يستطرد في تفصيل تاريخ روما . ذلك هو المجهود الأول من نوعه . لقد اعتقد الرومان أن تاريخهم وحده هو الخلق بأن يدون : ذلك لأنهم كانوا على ثقة من سموهم على جميع الشعوب الأخرى ، ومن أنهم قد خصصوا وحدهم بالفضائل التي تستحق أن تسمى بذلك الاسم . ومن ثم نجد أن تاريخ روما بالصورة التي يرويها ليقي ، لم يكن في نظر العقلية الرومانية مجرد تاريخ من عدة تواريخ أخرى ، يمكن أن يدون داخل إطار محدود معين ، وإنما كان

هو التاريخ العام . . كان تاريخ الحقيقة التاريخية التي لا يرقى إليها الشك . .  
كان تاريخ العالم بأسره لأن روما قد أصبحت الآن - كما أصبحت  
إمبراطورية الإسكندر - هي العالم بأسره :

كان لبني مؤرخاً فيلسوفاً . . أقل فلسفة من بوليبيوس بدون شك  
ولكن أكثر فلسفة بمراحل من أي مؤرخ روماني من العصر الأخير ، ومن  
ثم تكون مقدمته خالية بالدرس العميق . وهنا أعلق في إيجاز على بعض  
النقط التي عرضت لي فيها . أولها قوله إن بحثه لا يرقى إلى مرتبة البحث العلمي  
إلا بقدر متواضع . إنه لا يزعم أنه بحث بحثاً علمياً دقيقاً ، أو أنه يستند إلى  
منهاج مبتكر للبحث العلمي . إنه يكتب عن عقيدة في أن ما يصيبه من قدر  
من النجاح ، يميز بينه وبين كتاب التاريخ ، إنما يعتمد على ما أوتي من  
صفات الأديب ، علماً بأن هذه الصفات على نحو ما اتفق عليه قراؤه من  
النوع الممتاز . ولست هنا في حاجة لاقتباس عبارات الثناء التي أوجهاها فريق  
من الكتاب المختصين أمثال كانتيليان<sup>(١)</sup> . وثانيها أنه يؤكد هدفه الأخلاقي . فهو  
يقول بأن قراءه لا شك يفضلون الاطلاع على الماضي القريب ، ولكنه يريد  
منهم الاطلاع على الماضي البعيد أيضاً ، لأنه يريد أن يحتفظ أمامهم بالمثل  
الأخلاقية التي سادت في الأجيال الأولى ، يوم كان المجتمع الروماني بسيطاً  
بعيداً عن الفساد ، وكيف أن أسس العظمة الرومانية ، مردها في الأصل  
إلى المقاييس الخلقية التي استلها المجتمع البدائي . وثالثها قوله الصريح أن التاريخ  
دراسة من الدراسات الاجتماعية ، ذلك أننا نغذي غرورنا حين نذكر أننا من  
سلالة مقدسة ، ولكن ليست مهمة المؤرخ هي إشباع هذا الغرور في نفس  
قرائه ، وإنما تنحصر في تصوير أعمال الناس ومسالكهم .

أما عن موقف لبني من المصادر التي نقل عنها ، فتلك مسألة قد أسئ

( 1 ) Inst. or, X, i. 101.

تقديرها في بعض الأحيان . لقد اتهم بما اتهم به هيرودوت من أنه سريع التصديق إلى الحد المسرف ، ولكنه حكم بخطئ في حالته كما يخطئ في حالة هيرودوت أيضاً . والواقع أنه يحاول جهد الطاقة أن يلتزم أسلوب النقد والتحليل ، ولكن أسلوب النقد العلمي الذي يلجأ إليه كل مؤرخ حديث ، لم يكن قد ابتكر بعد . كان يجد نفسه أمام مجموعة من الأساطير ، فكان كل ما يستطيع أن يعمل به ، هو أن يقرر بقدر ما أوتي من جهد ، هل يستطيع أو لا يستطيع أن يثق فيها كمادة علمية . وهنا كان يستطيع أن يلجأ إلى أحد أمور ثلاثة : أولها تكرارها والتسليم بما تحتوى من مادة علمية دقيقة ، وثانيها رفضها ، وثالثها تكرار هذه المادة في حرص يدل على أنه غير واثق من صحتها . ومن ثم يقول في مقدمة تاريخه ، إن ما كتب بصدد الأحداث السابقة لتأسيس روما أو بصدد الأحداث التي سبقت الأحداث الأخيرة التي أدت إلى تأسيس روما مباشرة ، يعتبر من قبيل الخرافة لا من قبيل الأنباء الصحيحة ، ومن ثم لا يمكن التثبت منها أو نقدها وتحليلها ، ولذا فهو يكررها في شيء من الحرص ويشير إلى أنها تعبر عن ميل إلى تعجيد الأسس الأولى للمدينة عن طريق المزج بين نشاط الآلهة ، ونشاط الإنسان ، حتى إذا أتى إلى تأسيس روما ، قبل ما كتب عن ذلك بالصورة التي ورد بها تقريباً . وهنا تجد محاولات من النوع البدائي تستهدف النقد التاريخي ، فالمرح حين يعثر على مادة تاريخية ضخمة ، يسلم بها استناداً لقيمتها الظاهرية ، فلا يحاول أن يكشف عن الطريقة التي توفرت بها هذه المادة ، ولا عن المصادر التاريخية المختلفة التي شوهت هذه الحقائق قبل وصولها إليه ، فهو لذلك لا يستطيع تفسير هذه المادة من جديد ، أو بتعبير آخر تفصيلها على أنها تتضمن معنى غير المعنى الصريح الذي نشير إليه ، كان عليه أن يقبلها أو يتركها ، ولقد كان ليثي بصفة عامة أميل إلى قبول رواياته التقليدية وتكرارها اعتقاداً منه فيها .

ولم تكن الإمبراطورية الرومانية عصرآ يتسم بالتفكير القوي التقدمي ،  
إذ لم تقم إلا بمجهود ضئيل نحو تقدم المعرفة في أى اتجاه من الاتجاهات التي  
بدأها الإغريق . لقد احتفظت لفترة محدودة بالفلسفات الرواقية والأبيقورية  
دون الاستطراد في تفصيلها ، أو تطويرها ، وفيما عدا فلسفة « الأفلاطونية  
الجديدة » لم تبتكر شيئاً جديداً . أما في نطاق العلوم الطبيعية فلم تفعل شيئاً  
تتفوق به على ما أنتجه العصر الذي أعقب الإسكندر ، حتى لقد باغ بها الضعف  
أقصاه في نطاق الجانب التطبيقي للعلوم الطبيعية . لقد استعملت المعامل  
والمدفعية التي ترجع إلى العصر الذي أعقب الإسكندر ، كما استعملت حرفاً  
وفنونا يرجع بعضها إلى هذا العصر والبعض الآخر كلياً . لقد احتفظت  
باهتمامها بالتاريخ ، ولكن تسرب إلى نشاطها الضعف فلم يفكر أحد في  
استئناف نشاط لبيث وإدخال تحسين على إنتاجه في هذا المضمار . وقد عمد  
من جاء بعده من المؤرخين ، إما إلى نقل ما كتب ، أو الاكتفاء بقبصص  
الماضى القريب ، أما فيما يختص بمنهج البحث التاريخي فإن الضعف يتمثل في  
إنتاج تاسيتوس .

أما من حيث ما أضيف إلى مادة التاريخ ، فقد ساهم تاسيتوس بإنتاج  
ضخم جداً في هذا المضمار ، ولكن يجوز لنا أن نتساءل في دهشة : هل يصدق  
على هذا الرجل وصف المؤرخ إطلاقاً ؟ إنه ينقل إلينا ضيق الأفق الذي طبع  
تفكير الإغريق في القرن الخامس ، ولكن بمعزل عن فضائل الإغريق ،  
لقد أخذ بتاريخ شئون روما نفسها ، فصرف النظر عن الإمبراطورية ،  
أو نظر إليها مقيسة بالصورة المعوجة التي تبدو لنا ظري « روماني » التزم حدود  
روما ، في حين أن تقديره لهذه الشئون الرومانية البعثة تقدير ضيق إلى  
أقصى الحدود . إنه يتحيز تحيزاً واضحاً نحو المعارضة في مجلس الشيوخ ،  
ثم هو يقرن بين احتقاره للحكومة السلمية ، وإعجابه بالغزو والمجد الحربي ،  
وهو إعجاب أعشى مرده إلى ما عرف عنه من الجهل بحقائق الحرب : تلك

هى الأخطاء التى حالت بينه وبين أن يكون مؤرخ الإمبراطورية الرومانية الأولى ، وإن كانت فى حقيقة نفسها ومعناها لا تعدو أن تكون أعراضاً لضعف عام أخطر من هذا كله . ولا جدال فى أن نقطة الضعف فى تاسيتوس ، هى أنه لم يفكر فى المشكلات الجوهرية التى ينطوى عليها موضوعه . لم يكن جاداً فى تقديره للأسس الفلسفية للتاريخ ، كما أنه فى العرض لهدف التاريخ — مقيساً بوجهة النظر العملية التى سادت فى عصره — انتهج روح البيان والبلاغة بدلاً من التفكير السليم .

« لقد كان هدفه الصريح من الكتابة هو ضرب الأمثلة الواضحة على الرذيلة والفضيلة السياسية ، وتصويرها بحيث تصبح موضع نقمة الذرية أو موضع إعجابها ، كما أنه كان يهدف إلى تعليم قرائه — حتى عن طريق القصص الذى كان يخشى أن يشغل كاهلهم بالمشاهد المفزعة المملة — أن أطيب الرعايا قد يخضع للحكام الفاسدين ، وأن هذا ليس مجرد المصير أو القدر المقدور من الأحداث التى لا علم لنا بها ، ولكن الخلق الشخصى ووزن الأمور بالحزم ، بالإضافة إلى الاعتدال مع الوقار والتحفظ ، هو الدستور الكفيل بتأمين سلامة العضو ذى المرتبة الاجتماعية ، فى الوقت الذى تكتنفه الأخطار . . . فى وقت لن يتعرض فيه الجريء المتحدى وحده — ولكن مع الجبان المتملق أيضاً — للبطش أو الاندحار حسب ما تمليه تطورات الأحداث ، أو حتى أهواء الأمير التى لا قرار لها . » (١)

وهذا الاتجاه قد حدا بتاسيتوس إلى تشويه التاريخ بصورة تتسق مع نظريته ؛ بحيث يبدو أنه فى الأصل صراع بين شخصيات بولغ فى تصوير الخيّر منها كما بولغ فى تصوير الشرير ، ولا يمكن للتاريخ أن يعرض فى

(١) فورنو Furneaux فى كتابه *Cornelli Taciti Annalium Libri* ( اكسفورد



أسلوب علمي ، ما لم يكن في مقدور المؤرخ أن يصور لنفسه من جديد تجارب هؤلاء الناس الذين يروى تاريخهم . ولكن تاسيتوس لم يحاول هذا إطلاقاً ، ذلك أنه لا ينظر إلى الدوافع الدقيقة التي تحرك شخصياته في شيء من الإدراك السليم والعطف ، ولكنه ينظر إليهم من الخارج على أنهم مرآة للنفسيلة أو الرذيلة ، وقلمما يستطيع لإنسان أن يقرأ وصفه لرجل « كأجريكولا » أو « دوميتيان » بدون أن يتذكر ضحكة « سقراط » حين استمع « لجلاكون » وهو يصور لنفسه المثل الأعلى لإنسان كامل ، وأسوأ الأمثلة لإنسان منهار : « استمع لي يا جلاكون ! كيف تنشط فيما تضي من وصف على هذه الشخصيات ، مثلك في ذلك كمثل من يصقل التماثيل لجائزة يحرزها في المسابقة » (١) .

ولقد امتلح تاسيتوس لأنه أجاد تصوير الشخصيات ، ولكن الأسس التي اشتق منها رسمه للشخصية أسس سيئة في جوهرها إلى الحد الذي يجعل من تصويره للشخصيات افتراء على الحقائق التاريخية . ولا جدال في أنه قد التمس مبرراً لهذا في الفلسفات الرواقية والأبيقورية التي سادت عصره ، والتي أشرت إليها . تلك هي الفلسفات التي تقر الهزيمة ، فتفترض في أول الأمر أن الإنسان الخبير لا يستطيع أن يقهر دنيا شريرة ، أو يتحكم فيها ، ومن ثم كان عليه أن يتعلم كيف يحتفظ بنفسه بماأى عما قد يصيبه منها من دنس . وهذا التعارض الخطأ بين خلق الفرد وبين بيئته الاجتماعية ، ينطوى في معنى من المعاني على تبرير للطريقة التي نهجها تاسيتوس في تصوير أعمال بطل من أبطال التاريخ على أنها النتيجة الطبيعية ( المنطقية ) لأخلاقه الشخصية ، وعن هذا الطريق استطاع أن يغفل عاملين : أولهما أثر البيئة في تكوين الخلق الفردي بقدر كبير ، يضاف إليه عامل بسيط هو خلق الفرد . وثانيهما تلك

( 1 ) Plato, Republic, 361 d.

الطريقة التي تنتهي إلى إخضاع الخلق الشخصي للقوى التي تنشط في بيئته .  
والواقع على حد ما ذهب إليه سقراط في نقاشه ضد جلاكون ، هو أن تقدير  
الخلق الفردى بمعزل عن البيئة ، يصبح عملية مجردة لا صلة لها بالواقع  
المادى : ذلك أن الذى يعمل الإنسان ، إنما يعتمد إلى حد محدود على نوع  
شخصيته . فلا يوجد إنسان يستطيع أن يقاوم القوى التي تنشط في بيئته ،  
ولا بد له أن يقهر البيئة المادية أو يهلك دونها .

ومن ثم نجد أن لىفى وتاسيتوس يقفان جنباً إلى جنب بضربان أبلغ الأمثلة  
على إفلاس الفكر التاريخى عند الرومان . ولقد حاول لىفى القيام بعمل جبار  
حقيقة ، ولكنه أخفق فيه ، لأن طريقته كانت من البساطة إلى الحد الذى  
يقصر دون الإحاطة بمادة معقدة عرض لها كما أن قصته عن تاريخ روما  
القديم كانت مزاجاً من القصص والقدر الكبير من الخرافة ، إلى الحد الذى  
يجعلها تتضاءل أمام أعظم إنتاج للفكر التاريخى . أما تاسيتوس فقد حاول أن  
يعرض للموضوع فى أسلوب جديد : تلك هى طريقة التعليم السيكلوجى ،  
ولكن هذا الأسلوب أدى إلى إفقار التاريخ بدلا من تدعيمه بعناصر القوة ،  
كما أنه فى نفس الوقت يشير إلى انهيار فى مستوى الأمانة التاريخية . ولم يستطع  
المؤرخون المتعاقبون فى عهد الإمبراطورية الرومانية ، التغلب على العقبات  
التي اصطدم بها لىفى وتاسيتوس ، حتى لقد عجزوا عن إنتاج يتكافأ مع  
إنتاج هذين الاثنين . وبتتادم عهد الإمبراطورية ، تعلم المؤرخون أن يقتنعوا  
بعمل متواضع بغيض ، هو مجرد جمع البيانات ، أى جمع المادة التي عثروا  
عليها فى الكتب القديمة ، جمعا لا يعرف روح التحليل والنقد ، بل يكتفى  
بترتيبها ترتيباً لم يكن ليستهدف غرضاً من الأغراض ، اللهم إلا شيئاً من  
التهذيب أو لوناً من ألوان الدعاية .

## ١٠ - طابع كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان

(١) فلسفة إنسانية

على أن تدوين التاريخ عند الإغريق والرومان ، قد التزم بنحافة واحدة على الأقل من تلك الخصائص الأربع التي أشرنا إليها في المقدمة ( بند ٢ ) ، بحيث لم يجد عنها إطلاقاً ، تلك هي العرض للتاريخ بوصفه دراسة اجتماعية . . إن هو إلا قصص يعرض لتاريخ الإنسان . . إنه تاريخ ما قام به من جهود ، وما استهدف من أغراض ، وما أصاب من نجاح أو إخفاق . ولا جدال في أنه يسلم بوجود قوة قديمة ، ولكنها ذات وظيفة محدودة ، ذلك أن إرادة الآلهة على النحو الذي يبدو في التاريخ ، إن هي إلا ظاهرة نادرة قليلا ما توجد في كتابات كبار المؤرخين ، وفيما عدا هؤلاء تبدو في شكل إرادة فيها تحييد وتدعيم لإرادة الإنسان ، وفيها توجيه لجهوده صوب النجاح في أمر لو اعتمد فيه على نفسه فقط ، لكان نصيبه الإخفاق . إن الآلهة لم تبتكر خطة تنظم تطوير أعمال الإنسان ، أو تفصيل جهوده على مراحل ، وإنما تكتب انتوفيق للمخطط التي يضعها الإنسان ، أو تقدر لها الإخفاق ، وهذا هو السبب في أن تحليلاً أدق وأعمق للجهود الإنسانية نفسها ، تحليلاً يستهدف تحليل أسباب النجاح أو الإخفاق ، من شأنه أن يستبعد الآلهة كلية ، ويستعيز عنها بمجرد ألوان مجسدة من النشاط الإنساني ، كمثل عبقرية الإمبراطور وآلهة روما ، أو تلك الفضائل التي تبدو في الصور المرسومة على عملة روما الإمبراطورية ، والتفكير في هذا الاتجاه ، إنما يصبو في نهاية الأمر ، إلى إثبات أن الشخصية الإنسانية هي السبب في الأحداث التاريخية كلها ، سواء قصد بها شخصية الفرد أو شخصية الجماعة ، في حين أن الفكرة الفلسفية التي تكمن وراءها ، هي حرية الإرادة الإنسانية ، حرية مطلقة في اختيار

أهدافها ، وإنما تصيب من النجاح في هذا المضمار ، بقدر ما تتدبر به من مقدرة ، وبقدر ما أودع في العقل من قوة تستطيع تقدير حقيقة هذه الأهداف ، وابتكار الوسائل الكفيلة ببلوغها . ومعنى هذا أن كل ما يحدث في التاريخ إن هو إلا نتيجة مباشرة للإرادة الإنسانية ، وأن الإنسان مسئول عنها بصفة مباشرة مجزى بالخير خيراً وبالشر شراً .

على أن التقدير الإغريقي الروماني لهذه الدراسات الاجتماعية يخضع لنقطة من نقط الضعف قد اتسم بها ، مردها قصور عن إدراك حقيقة الجانب الأخلاقي أو السيكولوجي . واستندت فكرة هذه الدراسات إلى أن الإنسان في الأصل حيوان عاقل ، وهو قول أقصد به تلك النظرية التي تذهب إلى أن كل فرد إنساني ، إن هو إلا حيوان خليق بالعقل ، ما دام في مقدور أي إنسان إتمام هذه القوة العقلية في نفسه إلى الحد الذي تصبح معه حقيقة لا مجرد طاقة كامنة ، فإنه يستطيع أن يحرز نجاحاً في حياته . وهنا تقول الفكرة التي سادت بعد الإسكندر إنه بهذا يصبح قوة في الحياة السياسية ، وقوة من القوى التي تصنع التاريخ ، كما تذهب الفكرة الرومانية لهذا العصر أيضاً ، إلى أن مثل هذا الإنسان يستطيع أن يحيا حياة تتسم بالعقل ، في سياق ممتن من عقلية ، في عالم طُبع على القسوة والشر ، والآن نجد أن الفكرة القائلة بأن كل إنسان مسئول عن أعماله كلها مسئولية مباشرة ، فكرة ساذجة لا تحسب حساباً لبعض القوى الهامة في تجارب الإنسان الأخلاقية . ودليل ذلك ما نجده في ناحية من النواحي ، من أنه لا مفر لنا من التسليم بأن أخلاق الناس تتشكل نتيجة لأعمالهم وتجاربهم . والواقع أن الإنسان نفسه يخضع لتغيير يتطور بتطور نشاطه . ونجد من ناحية أخرى ما هو حادث ، من أن الناس إلى حد كبير لا يعلمون ماذا يفعلون ما لم يفعلوه بالفعل إذا قدّر لهم أن يفعلوا ؛ أما عن مدى تقدير الناس لحقيقة الأهداف التي تحفزهم على النشاط ، وتقدرهم على نتائج المترتبة على نشاطهم هذا ، فذلك مشكلة من السهل المبالغة فيها . والواقع

أن معظم ألوان النشاط الإنساني ، من قبيل المحاولات المبدئية التجريبية التي لا تصدر عن معرفة بالنتيجة التي لابد تترتب على هذا النشاط ، وإنما تخضع للرغبة في معرفة ما ينتهي إليه هذا النشاط . ولو أننا نظرنا نظرة تقدير لأعمالنا أو لحقبة من أحقاب التاريخ في الماضي ، لرأينا أن شيئاً قد تباور بفعل النشاط الإنساني واطراده ، ولكنه بصورة لا شك غابت عن عقولنا أو عقل أى إنسان في الوقت الذي ابتدأت فيه سلسلة الجهود التي انتهت إلى هذا الشيء . إن الفكرة الأخلاقية التي استندت إليها دنيا الإغريق والرومان ، نسبت الشيء الكثير للخطط أو السياسة التفصيلية التي يرسمها الإنسان ، ولكنها لم تعلق إلا قدرأ ضئيلاً من الأهمية على قوة لون من ألوان النشاط الأعمى ، الذي يمضى قدماً نحو عمل من الأعمال دون أن يكون على بينة من هدفه ، في الوقت الذي ينساق فيه نحو هذا الهدف ، نتيجة عملية تطويرية حتمية لهذا العمل نفسه .

## ١١- الطابع الذي تميزت به كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان

### (ب) نظرية الجوهر

إذا كانت هذه الناحية الإنسانية - مهما يكن من أمر ضعفها - هي موطن القوة في كتابة التاريخ الإغريق الرومانى ، فإن نظرية « الجوهر » تكون نقطة الضعف فيه . وأقصد بهذا أن كتابة التاريخ عندهم قد استندت إلى نظرية ميتافيزيقية ، يعتبر « الجوهر » هو القسم الرئيسى من أقسامها . ولا نقصد بالجوهر هنا « المادة » أو الجوهر المادى . والواقع أن كثيراً من علماء الميتافيزيقا الإغريق ، اعتقدوا أنه لا يوجد جوهر يتألف من المادة . أما عن أفلاطون فقد اعتقد على ما يبدو أن الجوهر فى أشكاله المتعددة ، لا يتألف من المادة ، ولو أنه ليس مجرد صورة من الصور العقلية أو مجرد تفكير من النوع الذائق

ولأنما يمثل الصورة الموضوعية (١) . أما أرسطو فقد انتهى في آخر الأمر إلى أن الجوهر الحق الوحيد هو « العقل » . ونريد الآن أن نقول إن الميتافيزيقا التي تقوم على نظرية الجوهر تنطوي على نظرية « للمعرفة » ، تذهب إلى أن « المعرفة » مقصورة على الأشياء التي لا يأتي عليها التغيير . ولكن هذا الذي لا يأتي عليه التغيير لا يمكن أن يكون حدثاً من أحداث التاريخ ، لأن الأخير إنما يعرض للأحداث الزائفة فقط ، وإذن يكون الجوهر الذي يتعرض للأحداث أو تكون هذه الأحداث جزءاً من طبيعته أو نشاطه (٢) ، موضوعاً لا يستطيع أن يعرض لعلاجه التاريخ - معنى ذلك أن التفكير في الأحداث التاريخية وعلاجها أمر على النقيض - من التفكير في الجوهر والعرض .

ولنا في إنتاج هيرودوت محاولة تستهدف عرض وجهة نظر « حقيقية » في التاريخ . لقد ذهب هذا إلى أن للأحداث التاريخية أهميتها الخاصة ، كما أنها يمكن أن تُعرف بمعزل عن الارتباط بأي شيء آخر ، ولكن وجهة النظر التاريخية في إنتاج ثيوسيديديس كانت قد طُمِسَتْ فعلاً نتيجة لخلاطه بين أحداث التاريخ وبين النظرية التي تفرق بين الجوهر والعرض .

لقد اعتقد ثيوسيديديس أن هذه الأحداث مردها في الأصل إلى ما تلقى من ضوء على قيم جوهرية أبدية ، ليست هذه الأحداث أكثر من عرض بالنسبة لها . معنى ذلك أن التيار الفكري الذي فاض به إنتاج هيرودوت قد بدأ مرحلة الحمود .

واستمرت هذه بمضى الوقت ، حتى إذا أتى عهد ليبي ، بلغت الحال

( ١ ) الإشارة هنا إلى نظرية المثل التي تقول بوجود صور مثالية في عالم آخر هي الأصل الذي اشتقت منه الموجودات المادية .

( ٢ ) الإشارة هنا إلى نظرية الطيفتين التي يقول بها أرسطو "Nature "A" and "B" - الطبيعة الأولى هي مراحل نمو الشيء وإبراز طبيعته الكامنة Potentiality - والطبيعة الثانية هي تكامل الشيء ونضوجه Actuality - يقول في هذا الصدد في كتابه الميتافيزيقا "The thing is the thing when it is fully itself"

بالتاريخ مبالغ الجمود المطاق ، فأصبح من المسلم به وجود فارق بين الحدث والأصل الذى صدر عنه ذلك الحدث . . بين الجوهر والعرض ، وبات من المسلم به أن اختصاص المؤرخ بالتحديد ، هو العرض للأحداث التى تحدث فى إطار الزمن ، ثم تتطور عبر سلسلة مراحل فى حدود الزمن أيضاً حتى تنتهى بانتهاء زمنها . أما الأصل الذى تصدر عنه هذه الحوادث وهو الجوهر ، فطابعه الأبدية والدوام ، ولذا إن يكون العرض له من اختصاص التاريخ . ولكى تكون الأحداث كلها نتيجة منطقية تستتبع هذا الجوهر ، لزم أن يكون بمعزل عن التغيير طول سلسلة التغيرات التى تبدو فى ألوان نشاطه ، لأنه كان لازماً عليه أن يكون موجوداً قبل ابتداء سلسلة التغيرات هذه ، وإن يكون من شأن التغيرات المتعاقبة هذه ، أن تضيف شيئاً أو تنقص شيئاً من هذا الجوهر الدائم . وليس فى مقبول التاريخ أن يفسر كيف جاء « جوهر » إلى الوجود ، أو كيف خضعت طبيعته لشيء من التغيير ، لأن قوانين الميتافيزيقا قد افترضت بأن الأصل ، ما دام هو الجوهر ، فلا محل للقول بأنه قد خلق من العدم أو أنه سوف يخضع لتغيير يأتى على طبيعته ، أو ينال منها . تلك هى الأفكار التى لمسنا مدى تأثيرها على إنتاج پوليبوس » .

ولقد تعودنا فى بعض الأحيان أن نقارن بين نزعة غير فلسفية عند الرومان ، وأخرى فلسفية عند الإغريق ، وربما كنا قد انتهينا من هذه المقارنة ، إلى أن الرومان لو أنهم جافوا الروح الفلسفية إلى هذا الحد ، لحالوا بين إنتاجهم التاريخي وبين أن يتأثر بأية اعتبارات ميتافيزيقية . ومع ذلك قد سلموا بالنظرية الإغريقية التى تفترض وجود الجوهر الميتافيزيقى تسليماً كاملاً ، لم يكن ليظهر فى إنتاج المؤرخين الرومان وحدهم ، وإنما ظهر فى إنتاج المحامين الرومان أيضاً بنفس الجلاء والوضوح . . ولقد استند القانون

الرومانى من ألفه إلى يائه ، إلى إطار من الأسس الميتافيزيقية التى تسلم بجوهر المادة ، سرت إلى كل تفصيل من تفاصيله .

وهنا أضرب لك مثلين على مبلغ تأثير هذه الميتافيزيقا على إنتاج كبار المؤرخين الرومان : لنعرض لإنتاج ليقى أولاً . لقد اعتزم هذا كتابة تاريخ عن روما ، وخلق بمؤرخ من مؤرخى العصر الحديث أن يفسر هذا ، بأنه عرض لتاريخ روما إلى الحد الذى بلغ بها هذه المرحلة أو هو تاريخ ينتظم المراحل التطورية التى تمخضت عن قيام الأنظمة الرومانية ، بما تميزت به من طابع خاص وخلق روماني له طابعه الخاص أيضاً . ولكن هذه المعانى كلها لم تجل بخاطر ليقى . لقد عمد إلى تصوير روما على أنها « بطلاة » قصته ، فكانت روما هى العنصر الأصيل ، الذى عرض الكاتب لما تعرض له من أحداث ، معنى ذلك أن روما هى « الجوهر » الذى يتسم بالأبدية ولا ينال منه التغيير . كذلك تبدو روما من أول القصة صرحاً متماسكاً كامل الإعداد والصنع ، وحتى نهاية القصة لم تخضع روما لهذه اللون من ألوان التغيير الروحي ( الذى ينال من جوهرها ) كما أن المصادر التقليدية التى اعتمد عليها ليقى ، أضفت على روما فى سنى حياتها الأولى ألواناً من الأنظمة والأوضاع على نحو ما يبدو من قولنا « الفأل » « الفرقة » و « مجلس الشيوخ » ، إلى غير ذلك مع ما تحمل هذه من معنى البقاء الذى لم يخضع بعد ذلك لتغيير . ومن ثم تبدو نشأة روما ، انسياقاً وراء هذا الوصف ، آية من آيات الإعجاز تهدف بها إلى هذه الحياة فى صورتها المتكاملة على النحو الذى بقيت عليه فى السنين الأخيرة . والصورة التى تستطيع أن تتخيلها قياساً إلى هذه ، هى أن مؤرخاً عرض لتاريخ انجلترا فافترض أن هنجست كوثن برلمانا من الشيوخ والنواب . لقد وصفت روما هنا بأنها المدينة الأبدية ، ولكن ما هو السبب فى هذه التسمية ؟ السبب هو أن الناس ما زالوا يفكرون فى روما على نحو مما فكروا فيها ليقى ، اعتقدوا أنها « الجوهر » لا « العرض » الذى هو الأحداث التاريخية وموضوعها .



وثمة اعتبار ثان يبدو في تاسيتوس . لقد أشار فرنو<sup>(١)</sup> منذ زمن طويل إلى أن تاسيتوس ، حين عرض للانهار الخافى الذى أصاب رجلاً مثل تيبريوس في الوقت الذى ناء فيه بأعباء الإمبراطورية وتبعاتها ، لم يكن ليصور عملية الانهار هذه على أنها تغيير طرأ على جوهر الشخصية أو مقوماتها ، وإنما كان إبرازاً لعناصر في هذه الشخصية كامنة فيها ، لم تظهر حتى هذه الآونة لأنها اختبأت وراء ثوب من الرياء . فلم يعمد تاسيتوس إلى تشويه الحقائق على هذه الصورة ؟ هل كان هذا نتيجة للحق رغبة منه في تشويه أخلاق الذين قذف بهم على أنهم أشقياء ؟ أم هل كان هذا إبقاء منه على أسلوب يبانى وضرباً منه لأبلغ الأمثال ، إشارة إلى الحكمة التى ينشدها وليضفى على القصة معانى فياضة ؟ لم يكن هذا هو السبب . وإنما السبب هو أن فكرة « التطور » فى شخصية من الشخصيات — وهى فكرة نعرفها جميعاً — من وجهة نظره استحالة ميتافيزيقية . وتفصيل ذلك أن « الخلق » ( الشخصية ) « جوهر » لا « عرض » . الأعراض هى التى تخضع للتغيير ، ولكن الشخصيات ( كما نسميها ) وهى الأصول التى تصدر عنها هذه الأعراض ، إن هى إلا « جواهر » ومن ثم كانت القيم الأبدية التى لا تتغير . معنى ذلك أن الخواص الكامنة فى أخلاق رجل مثل تيبريوس أو نبرون التى لم تظهر إلا فى وقت متأخر من حياته قياساً إلى غيرها ، كانت متمزجة بأخلاقه منذ البداية . إن الرجل الخبير لا يستحيل إلى رجل شرير . إن الخلق السيئ الذى يبدو فى شخصية إنسانية فى وقت متأخر عند الشيخوخة ، لم يكن من قبيل التغيير الطارئ ، وإنما كان موجوداً منذ البداية . وإنما حال الرياء بين رذائله وبين أن تظهر . وهذا معنى قول الإغريق<sup>(٢)</sup> ἐρητὶ ἀνδρα δείξει (٢) إن المبادئ هى مقومات الشخصية الإنسانية ) ما كان للسلطة أن تغير من أخلاق إنسان ولكنها تكشف عن حقيقة كانت كامنة فيه .

(1) The Annals of Tacitus (Oxford, 1895) vol. i. p. 158.

(2) quoted from Bias in Aristotle, Eth. p. 1160 a, i.

تنتهى من هذا إلى أن كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان ، لا يمكن أن تحيطنا علما بنشأة حدث من الأحداث . ومعنى ذلك أن كل القوى التى تظهر على مسرح التاريخ يجب أن تفترض وجودها كاملة منذ البداية وقبيل فجر التاريخ ، وارتباطها بالأحداث التاريخية شبيه تمام الشبه بالارتباط بين الآلة وبين ما يصدر عنها من نشاط . كذلك نجد منهاج البحث التاريخي محدودا بوصف ما يعمل به الناس ، وماهية هذا النشاط ، فذلك شئ يخرج عن نطاق اختصاص التاريخ . حينئذ كان الشك فى التاريخ هو الجزاء العدل لاتجاه مثل هذا ، يعتمد على نظرية « الجوهر » : قيل إن الأحداث ما دامت من قبيل العرض الزائف فلا سبيل إلى معرفتها . أما الأصل الذى يصدر عنه النشاط بوصفه « الجوهر » فهو الخلق بالمعرفة ، ولكنها معرفة لا قبل للمؤرخ بها . ولكن ما قيمة التاريخ إذن ؟ تذهب الأفلاطونية إلى أن للتاريخ قيمته العملية ، وفكرة العملية هذه بوصفها القيمة الوحيدة للتاريخ ، اكتسبت قوة فى المرحلة التى مرت بن إيسوقراط وتاسيتوس ، وذلك عمل كان لا بد فى مراحل تطوره ، من أن ينتهى إلى عقيدة فى إفلاس التاريخ من أية معرفة يقينية دقيقة ، فى الوقت الذى يضافى فيه على العقلية التاريخية ضربا من البلادة أو ضعف الإدراك .



الجزء الثاني  
تأثير المسيحية



## ١ - تمثل الأفكار المسيحية

لقد تعرضت كتابة التاريخ الأوربي لثلاث أزمات خطيرة . الأولى الأزمة التي حدثت في القرن الخامس ق . م في الوقت الذي نشأت فيه فكرة التاريخ كعلم ، أو كنوع من أنواع البحث العلمي . وكانت الأزمة الثانية هي التي حدثت في القرنين الرابع والخامس ب . م ، حين خضعت فكرة التاريخ لتكييف جديد جاء نتيجة ما استحدثته التفكير المسيحي من انقلاب . واعتزم الآن العرض لهذه العملية وإيضاح كيف أن المسيحية قد استحدثت فكرتين من الأفكار الرئيسية في كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان . أولهما فكرة التفاؤل بالطبيعة الإنسانية وثانيتهما فكرة تستند إلى « جوهر » الأشياء وتقول بقيمة أبدية تكمن وراء عملية التغير التاريخي .

١ - لقد تضمنت المعايير الأخلاقية التي عبرت عنها المسيحية عنصراً من أهم العناصر التي استندت إليها ؛ وهو أن الإنسان يتخبط فيما يأتيه من أعمال أو يقوم به من نشاط ، وليس هذا من قبيل التخطيط العرضي ، الذي يعزى إلى عجز الفرد أو قصر نظره ، ولكنه تخبط لا مفر منه متوارث . طبيعة النشاط نفسه . وتذهب النظرية المسيحية إلى أن الإنسان لابد أن يعمل في الظلام ، بدون أن يعرف نتيجة عمله وهذا العجز الذي يقعد به عن بلوغ أهداف مرسومة محدودة سابقة للنشاط ، وهو ما يسمونه في اللغة الإغريقية ἀναισθησία ( هي عبارة معناها أن يخطئ الإنسان الهدف ) لم يعد ينظر إليه على أنه ظاهرة عرضية ، وإنما هو عنصر دائم في الطبيعة الإنسانية مرده إلى حالة الإنسان كإنسان . تلك هي الخطيئة الأولى التي أكدها القديس أوغسطين والتي ربط بينها وبين قوة الرغبات الطبيعية ارتباطاً سيكولوجياً . ونجد استناداً إلى هذه النظرية أن أعمال الإنسان ، لم ترتب على أنها أهداف

سابقة للنشاط من تصميم العقل ، وإنما جاءت نتيجة لرغبة ماحضة عمية .  
وليس جاهل من عامة الناس هو وحده من يقدم على أى عمل يحلو له بدلاً  
من التعقل واختيار الطريق المعقول ، بل إن هذا يصدق على الإنسان  
بصفة عامة . والرغبة ليست هى الجواد الأليف على نحو ما ورد فى المجاز  
الذى استعمله أفلاطون ، وإنما هى جواد جامح « والخطيئة » ( على حده  
اللفظ المستعمل فى الفقه الدينى ) التى تنساق إليها تبعاً لهذه الرغبة ليست من  
نوع الخطيئة التى تنساق إليها باختيارنا بعد تفكير فى الأمر ، وإنما هى خطيئة  
أصلية متوارثة فى طبيعتنا الآدمية . ينتج من هذا أن أعمال الإنسان لا ترجع  
إلى ما أودع فيه من قوى الإرادة والعقل ، وإنما ترجع إلى شىء خارج  
عن نفسه يحفزه إلى الرغبة فى تحقيق أهداف يرى أنها خليقة بنشاطه ، وإذن  
يكون مسلكه من وجهة نظر المؤرخ ، كما لو كان هو المدير الحكيم لتصرفاته ،  
ولكن الحكمة التى تنطق بها تصرفاته ، لا فضل له فيها ، وإنما هى حكمة الله  
الذى تولى توجيه أعماله لأهداف لها قيمتها . ومن ثم تكون الأعمال التى  
تحققت بفعل النشاط الإنسانى ( وأقصد بهذه الأعمال غزو روما للعالم ) ،  
لم تحدث لأنها ثمرة جهود الإنسان أو تفكيره استناداً إلى ما تنطوى عليه  
من خير ، ابتدعت الوسائل الكفيلة بتحقيقه ، ولكن لأن الناس بما يقدمون  
على عمله بين آن وآخر تلبية لرغباتهم الوقتية ، قد نفذوا أوامر الله . وهذا  
التفكير فى فضل الله وتوجيهه ، هو الجانب الآخر من فكرة الخطيئة الأولى .

٢ — لقد تصدت النظرية المسيحية عن « الخليقة » لتنفيذ نظرية الميتافيزيقية  
الإغريقية الرومانية التى افترضت وجود « جوهر » هو حقيقة المادة وكيانها  
الأصلى . وتذهب هذه النظرية المسيحية إلى أن الأبدية لله وحده ، وكل ما عدا  
ذلك من خلاق الله . بذلك تختفى أبدية الروح ووجودها منذ القدم ، إذ المعتقد  
هو أن الروح خلقت فى كل إنسان خلقاً جديداً . كذلك يصدق هذا القول  
على الشعوب والأمم بصفاتها الجماعية ، فليست فى الأصل من قبيل الجواهر

الأبدية ، وإنما هي من خلق الله ، وكل ما كان من خلق الله ، كان في قدرته تعديله ، وذلك عن طريق توجيه طبيعته توجيهاً جديداً نحو غايات جديدة ، ومن ثم يستطيع بفضل منه تطوير أخلاق شخص أو شعب كان قد خلقه قبل ذلك . وحتى « الجواهر » التي سميت بهذا الاسم وسامت بوجودها المسيحية في مراحلها الأولى ، لم تكن في الحقيقة « جواهر » بالمعنى المفهوم من الكلمة عند الفلاسفة القدامى . كانت روح الإنسان ما زالت تسمى « بالجواهر » ، ولكن اتجه التفكير الآن إلى أنها « جواهر » من خلق الله في وقت من الأوقات ، كما أنها تعتمد على الله كشرط لبقائها في الحياة الدنيا . كذلك كانت كلمة « جواهر » ما زالت تطلق على الكون المادى ، ولكن يصدق عليها الوصف السابق . ولم تزل كلمة « جواهر » كذلك تصدق على اسم الله ، ولكن وصفه بالجواهر اعتبر أمراً لا يمكن أن يعرف . . أمراً ليس من العسير على العقلية الإنسانية وحدها أن تكشف عنه فحسب ، ولكنه أمر من العسير معرفته عن طريق الوحي أيضاً . وكل ما يمكن أن نعرفه عن الله هو نشاطه . والذي حدث بتأثير الانقلاب الفكرى الذى استحدثته المسيحية ، هو أن تضاعف التفكير حتى في عناصر تشبه الجواهر أو تمت إليه بصلة على هذا النحو السابق ، حتى إذا جاء القرن الثالث عشر كان القديس توماس الأكويني ، هو الذى قضى على فكرة « جواهر مقدس » وعرف الله استناداً إلى مدلولات نشاطه ( سبحانه وتعالى ) وحدها دون صفات أخرى تضافى عليه *as Actus purous* وفى القرن الثامن عشر دافع بركلى عن فكرة وجود « جواهر » مادى ، كما دافع هيوم عن فكرة وجود جواهر « روحى » . بذلك تمهد الطريق للأزمة الثالثة في تاريخ تدوين التاريخ الأوروبى ، وكان لابد من مرور فترة طويلة قبل أن يصبح التاريخ علماً يتدرج تحت البحث العلمى في نهاية الأمر .

وكان من نتيجة مجيء الأفكار المسيحية أن أثرت على فكرة التاريخ هذه في ثلاثة اتجاهات :



( أ ) أولها ظهور نزعة جديدة نحو التاريخ ، تذهب إلى أن نشاط الأحداث التاريخية ليس من قبيل النشاط الإنساني وأهدافه ، وإنما هو إقرار لمشية الله . وما دامت مشية الله قد قصد بها أن تكون مشية الإنسان . . مشية متضمنة في الحياة الإنسانية وتتحقق عن طريق الإرادة الإنسانية ، فإن نصيب الله في نشاط هذه الأحداث ، مقصورة على تقديره السابق للهدف وعلى تحديد الأهداف التي ترغب فيها الإنسانية بين آن وآخر . ومعنى ذلك أن كل فرد من بني الإنسان يعرف ما يحتاج إليه ، ثم ياتمس السبيل لتحقيقه ، ولكنه لا يعرف لماذا يحتاج إلى هذا الهدف بالذات . بل إن السبب في احتياجه إلى هذا الشيء بالذات ، هو أن الله قد كتب عليه أن يحتاج إليه ، لأنه بذلك يساهم في تنفيذ مشية سبق تقديرها في علم الله . إنك لتجد هنا في معنى من المعاني ، أن الإنسان هو القوة الفعالة في أحداث التاريخ ، لأن كل حادثة من هذه الأحداث ترتبت على إرادته ، ثم تجد في معنى آخر أن الله هو القوة الوحيدة ، إذ الواقع هو أن نشاط الإرادة الإلهية وحدها ، هو الذي يدفع الإراة الإنسانية في أية لحظة من لحظاتها صوب هذه النتيجة ، لا نتيجة أخرى تختلف عنها . كذلك نجد في معنى من المعاني ، أن الإنسان هو الهدف الذي من أجله تنشط الأحداث التاريخية لأن مشية الله تقتضى الإبقاء على مصلحة الإنسان . وكذلك تجد في معنى آخر أن حياة الإنسان إن هي إلا إرادة قصد بها تنفيذ المشية الإلهية ، لأن الله لم يخلقه إلا تحقيقاً لمشيته التي تتحقق عن طريق الحياة الإنسانية ونشاطها . هذه الحياة الدنيا . على أن هذا التقدير الجديد للنشاط الإنساني ، كان مكسباً عظيماً للتاريخ . ذلك أن الاعتراف بأن الأحداث الإنسانية مستقلة عن إرادة أى إنسان ، أو غير مشروطة بها ، أمر لابد من افتراضه مقدماً إذا أريد فهم الأحداث التاريخية وماهيتها .

( ب ) وهذه النظرية الجديدة للتاريخ لا تيسر لنا الوقوف على حقيقة

تشاط القوى التاريخية فحسب ؛ وإنما تفسر لنا كذلك حياة وطبيعة القوى نفسها بوصفها الأساليب التي ابتدعتها الأهداف الإلهية ، ومن ثم كانت لها أهميتها التاريخية . وكما أن روح الفرد شيء قد خلق وتبلور في وقته ليستوفي تلك الخصائص التي يتطلبها الوقت إذا كان لمشية الله أن تنفذ ، فكذلك نجد أن شيئاً مثل روما ، ليس من قبيل القيم الأبدية ، وإنما هو شيء زائف موقوت ، برز إلى الوجود في الوقت التاريخي المناسب ليؤدي وظيفة معينة محدودة ، ثم يمحى بعد ذلك حين تنتهي المهمة التي خلق لها . لقد استحدث هذا الضرب من التبدل ثورة عميقة في التفكير التاريخي . كان معناه أن عملية التغير التاريخي ، لم تعد ظاهرة عابرة تطفو على سطح الأحداث ، ومن ثم تتناول الأعراض لا الجوهر ، وإنما عملية تتناول جوهر هذه الأحداث ، وبذلك تنطوي على عملية بناء حقيقي وهدم حقيقي أيضاً . وليست عملية الأحداث المتغيرة هذه إلا تطبيقاً لفكرة مسيحية في نطاق التاريخ . . فكرة تذهب إلى أن الله ليس مجرد ضائع ، صاغ هذه الدنيا من مادة أزلية كانت موجودة قبل ذلك ولكنه خالق خالقها من العدم . وهنا أيضاً نجد غمًا عظيمًا للتاريخ ، إذ الواقع هو أن التسليم بأن العملية التاريخية تبتدع الأداة الكفيلة بسرمان نشاطها ، أمر ينتفي معه أن تكون دول كروما أو إنجلترا من قبيل الصروح الأزلية التي تسلم بوجودها منذ القدم ، لأنها ما جاءت إلا نتيجة للأحداث التاريخية ، ومثل هذا التسليم هو الخطوة الأولى لإدراك الخصائص الجوهرية للتاريخ .

(ج) وهذان التعديلان اللذان استحدثنا في فكرة التاريخ ، قد اشتقا على نحو ما رأينا من النظرية المسيحية التي نصت على الخطيئة الأولى وفضل الله « والحليقة » وثمة تغير ثالث استند إلى شيوع هذا الاتجاه المسيحي وانتشاره . لقد اعتقد المسيحي أن الناس جميعاً على قدم المساواة أمام الله ، ولا يوجد شعب اصطفاه الله دون سائر الشعوب ، ولا يوجد جنس يمتاز

على غيره أو طبقة اجتماعية تمتاز على غيرها ، كذلك لا توجد هيئة اجتماعية  
أسمى مكاناً أو مقاماً من غيرها . كذلك يساهم كل فرد وكل شعب في  
تنفيذ مشيئة الله ، ومن ثم تكون العملية التاريخية في كل زمان ومكان على  
نسق واحد ، وكل مرحلة منها مرحلة من هذه العملية التاريخية ، بعناها  
الكامل : إن المسيحي لا يمكن أن يقنع بالتاريخ الروماني أو التاريخ اليهودي ،  
أو أى تاريخ آخر يعرض لأحداث جزئية أو حالات خاصة ، وإنما يطلب  
تاريخاً للعالم أجمع . تاريخاً عاماً يكون موضوعه التطور العام للأهداف ،  
التي رسمها الله للحياة الإنسانية .

والواقع أن إقحام الأفكار المسيحية لم يكن من شأنه التغلب على الطابع  
الإنساني وفلسفة الجواهر المادية اللتين اتسم بهما التاريخ الإغريقي الروماني  
فحسب ، وإنما تغلب على زواياه المحدودة أيضاً .

## ٢ - خصائص كتابة التاريخ المسيحي

أى تاريخ دون على أسس مسيحية ، لابد أن يكون عاماً ، قدرياً ،  
مرتبطاً بحدوث الوحي ، ثم منقسماً إلى فترات :

١ - هو لابد أن يكون تاريخاً عاماً ، أو تاريخاً للعالم ، يرجع إلى أصل  
الإنسان ، ويعرض للكيفية التي نشأت بها الأجناس البشرية ، واستقرت  
في أنحاء الأرض المختلفة ، كذلك لابد أن يصف نشأة المدينيات والدول  
وانهيارها . وليس التاريخ الإغريقي الروماني للعالم تاريخاً عاماً بهذا المعنى ،  
لأنه ينبثق من مركز جاذبية خاص به له أسلوبه في تكييف الأحداث ،  
فالليونان أو روما هي المركز الذي تدور في فلكه الأحداث التاريخية .  
أما التاريخ العام المسيحي فقد تعرض لثورة جوهرية قضت على فكرة  
وجود مركز جاذبية من هذا النوع :

٢ - إن هذا التاريخ لن ينسب الأحداث لحكمة البشر ، ولكن لأعمال

القدر الذى سبقت فى علمه هذه الأحداث فرسم لها طريقها . وليس التاريخ الدينى للشرق الأوسط « قديراً » Providential بهذا المعنى ، لأنه تاريخ خاص لا تاريخ عام . إنك لتجد مؤرخ الحكومة الدينية يهتم بنشاط هيئة اجتماعية معينة ، والإله الذى يهيمن على هذا النشاط إله قد اصطفى هذا الشعب على أنه شعب الله المختار ، وتجد من ناحية أخرى أن التاريخ « التسرى » يعرض للتاريخ على أنه مسرحية كتبها الله ولكنها مسرحية تخلو من شخصية مقربة إلى المؤلف دون غيرها من الشخصيات .

٣ - سيهتم هذا التاريخ بأن يكشف عن تدبير مفهوم يتجلى فى الجرى العام لهذه الأحداث ، وبصفة خاصة يعلق أهمية كبرى على حياة المسيح التاريخية ويجعلها محور الحوادث . ومن الواضح أنها من أهم العناصر التى سبقت بها الإرادة فى هذا التدبير . فى هذا اللون من الحياة : سيجعل القصة كلها تتبلور حول هذه الحادثة ، وسيعالج المراحل الأولى من الأحداث على أنها مقدمات تنتهى إليها أو تعدها ، أما الأحداث التالية لهذا الحادث فسيعرض لها على أنها نتائج تطورت عنها . إذن لابد من تقسيم التاريخ عند ميلاد المسيح إلى جزئين ، لكل جزء طابعه الخاص وما يتميز به . . الجزء الأول وهو تقدمى ، يتألف من إعداد أعمى لاستقبال حادث لم يحيط عنه اللثام بعد ، والجزء الثانى وهو تقديرى ، يعتمد على الحقيقة بعد ما أميط اللثام عنها . والتاريخ الذى ينقسم فترتين على هذه الصورة - فترة مظلمة وأخرى مضيئة - أسميه تاريخاً مستهدماً من الكتب السماوية .

٤ - وما دمنا قد قسمنا الماضى إلى فترتين فن الطبيعى أن ينقسم إلى أقسام فرعية ، ومعنى ذلك أن نتبين أحداثاً أخرى ليست من الأهمية كميلاد المسيح ، ولكن لها أهميتها الخاصة فى السياق الذى وردت فيه . . أحداثاً من شأنها أن تجعل كل شيء لاحقاً لها ، يختلف فى ماهيته عن كل شيء سابق لها . ومعنى ذلك أن التاريخ قسم إلى حقوب أو فترات لكل فترة طابعها

الخاص ، وتفصل بينها وبين الفترة السابقة لها ، حادثة تعتبر من وجهة اللغة الفنية التي اصطلح عليها مثل هذا التاريخ ، بداية عصر .

على أن هذه العناصر الأربعة كانت في الواقع قد أدخلت على التفكير التاريخي أثر الجهود المستنيرة التي قام بها المسيحيون القدامى ، ونحن نستطيع أن نضرب المثل على هذا بيوسيديوس Eusebius الذي عاش في قيسارية في القرن الثالث ومقدمة القرن الرابع . لقد اعتزم في كتابه « الأخبار » أن يكتب تاريخ العالم . . تاريخاً يتسع للأحداث كلها في سجل واحد ، وذلك بدلاً من العرض للأحداث في أثينا مبتدئاً بالأوليبياد ، أو الأحداث في روما منذ عهد القنصل وهكذا . نعم تألفت هذه المادة من البيانات التي جمعت جمعاً ، ولكنه كان جمعاً يختلف كل الاختلاف عن المادة التي جمعها العلماء الوثنيون في أخريات أيام الإمبراطورية ، إذ الواقع أنها دونت من أجل هدف آخر جديد هو إعطاء صورة تركز حول ميلاد المسيح . ونفس هذا الهدف هو الذي حفز يوسـيـديـوس على كتابة مؤلف جديد أطلق عليه الهدف "Praeparatio Evangelica" ، حاول فيه المؤلف أن يثبت أن الحوادث التي سبقت المسيحية يمكن أن ينظر إليها على أنها عملية أو سلسلة مراحل تنتهي إلى تجسد الإله ؛ فالديانة اليهودية والفلسفة الإغريقية والقانون الروماني ، قد تضافرت على خلق سجل طريف يمكن من إرساء أسس الوحي المسيحي وإبلاغه مبلغ النضوج . ولو أن المسيح كان قد ولد في العالم في وقت غير هذا ، لما استطاع العالم أن يستقبله .

لم يكن يوسيديوس إلا فرداً من مجموعة كبيرة من الناس حاولت جهدهم الطاقة تفصيل النتائج التي ترتبت على فكرة المسيحية في الإنسان . وحين نجد كثيراً من أقطاب الكنيسة ، أمثال جيروم وأمبروز وحتى أوجستين ، يتحدثون عن ثقافة الوثنية وأدبها حديثاً طابعه الاحتقار والعداء ، يجب علينا أن نذكر أن هذا الاحتقار ليس مرده إلى الجهل أو عدم الاكتراث من

جانب عقلية بربرية لا تقدر الثقافة بالصورة التي نفهمها ، ولكن مرده إلى القوة التي حفزت هؤلاء الرجال إلى تتبع مثل أعلى جديد للمعرفة ، يشق طريقه وسط مقاومة جبارة ، يستهدف توجيهاً جديداً لكل عنصر التفكير الإنساني ومقوماته . وفيما يختص بالتاريخ ، وهو الشيء الوحيد الذي يعيننا هنا ، نجد أن هذا التوجيه الجديد لم يقتصر نجاحه على هذه الفترة فقط ، ولكنه كان ميراثاً دائماً بالنسبة للتفكير التاريخي أضفى عليه سعة في الأفق ودسماً في المادة .

وفكرة التاريخ بوصفه تاريخاً للعالم أجمع من حيث المبدأ لا يعبأ بألوان من الصراع — الصراع بين الإغريق والفرس أو صراع روما وقرطاجنة — بل ينظر إلى كل ذلك نظرة محايدة لا تقيم وزناً لانتصار أحد الفريقين المتصارعين ، وإنما تعلق الأهمية كلها على نتيجة هذا الصراع من وجهة نظر الأجيال المقبلة . هذه الفكرة قد أصبحت هي المألوفة ، وثمة رمز يرمز إلى فكرة التاريخ العام هذه في اختيار توقيت ينظم الأحداث التاريخية كلها ، وهذا التوقيت العام الواحد الذي اخترعه إيسيدور الأشبيلي في القرن السابع وعشمه « بيد » في القرن الثامن ، والذي تضمن تأريخ أحداث المستقبل والماضى بميلاد المسيح ، لا يزال يبين من أين جاءت هذه الفكرة .

وكذلك شاعت فكرة توجيه القضاء والقدر للأحداث . ولقد تعلمنا في كتبنا المدرسية على سبيل المثال ، أن الإنجليز في القرن الثامن عشر قد استطاعوا غزو إمبراطورية من لا يعلمون . ومعنى ذلك أنهم قد نفذوا شيئاً يبدو أمامنا الآن حين ننظر إليه خطة مدروسة ، ولو أنهم لم يفكروا في مثل هذه الخطة وقتئذ .

وكذلك شامت أخبار الكتب المقدسة على الرغم من أن المؤرخين قد أقحموها في كل الأوقات . لقد قيل هذا الوحي بصدد النهضة الأوروبية واختراع الطباعة والحركة العلمية في القرن السابع عشر ، وحركة الاستنارة

في القرن الثامن عشر ، والثورة الفرنسية ، وحركة التحرير في القرن التاسع عشر ، وحتى فيما يختص بالمستقبل على نحو ما ذهب إليه المؤرخون الماركسيون . كما شاعت فكرة تأريخ الحوادث ابتداءً بحادثة معينة فاقتربت بتقسيم التاريخ إلى فترات لكل فترة طابعها الخاص .

وهذه العناصر كلها التي نألفها في التفكير التاريخي الحديث ، لا وجود لها إطلاقاً في تدوين التاريخ عند الإغريق والرومان ، إن المسيحيين القدامى هم الذين فطنوا إليها وفصلوها تفصيلاً كلفهم مشقة كبرى .

## ٢ - كتابة التاريخ في العصور الوسطى

على أن كتابة التاريخ في العصور الوسطى ، وهي التي أخذت على عاتقها تفصيل هذه الأفكار ، تعتبر في ناحية من نواحيها استثنافاً للأسلوب التاريخي الذي جرى عليه المؤرخون بعد الإسكندر وكذلك المؤرخون الرومان لم يستحدث أي تغيير في الطريقة . كان اعتماد المؤرخ في العصور الوسطى على المصادر التقليدية تمده بالحقائق ، ولم تكن لديه الأداة الكفيلة بنقد هذه المصادر التقليدية . وهو هنا على قدم المساواة مع لبق من حيث ما يطبع إنتاجه من نقط الضعف أو القوة على حد سواء . لم تكن لديه الوسائل التي يستطيع استناداً إليها ، دراسة تطور المصادر التقليدية التي وصفت إليه ، أو تحليل هذه المصادر إلى عناصرها المختلفة . واللون الوحيد من النقد الذي استطاع أن يسوقه ، كان تقديره الشخصي الذي لا يستند إلى أسلوب علمي أو منهج نظامي ، فهو من هذه الوجهة نقد ينتهي إلى ما يبدو في نظرنا تصديقاً أبله لكل ما احتوته هذه المصادر . ونجد من ناحية أخرى أنه في عرضه التاريخي يتميز بأسلوب قوى بالإضافة إلى قدرة على التصوير . من هذا القبيل أن قسيس سانت ألبان المتواضع الذي ترك لنا مؤلفه « ازدهار التاريخ » Flores Historiarum والذي كان قد نسب لماثيو من أهالي

«وستمنستر» ، قد كتب قصصاً عن الملك ألفرد «Alfred» والكعك ، والسيدة كاديفا ، والملك كانيوت على شاطئ بوشام الخ . . . وهي قصص وإن تكن من قبيل الخرافة إلا أنها درر خالدة من الأدب ، ولا تقل من حيث القيمة عن تاريخ ثيوسيديديس بوصفها إنتاجاً يحمل طابع روحه أو شخصيته .  
κτῆμα ἀγαθόν

ولكن مؤرخ العصور الوسطى يختلف عن ليقي في أنه يعرض هذه المادة من وجهة نظر تاريخ العالم . لقد كانت القومية حقيقة واقعة في العصور الوسطى ، ولكن المؤرخ الذي أسرف في مديح الصراع القومي والاعتزاز بالقومية ، كان على بينة من أنه يخطئ . لم تكن مهمته هي مديح إنجلترا أو فرنسا وإنما سرد مشيئة الله . : لم ينظر إلى التاريخ على أنه مجرد مشهد لصراع بين مختلف أهداف البشر . : صراع يتيح له أن يقف إلى جانب أصدقائه في المعركة ، وإنما ينظر إليه بوصفه عملية لها من الحقائق الموضوعية ما يفرضها فرضاً : عملية لا بد أن تنتظم في حبالها حتى أوفر الناس ذكاء وأشدهم بأساً ، لا لأن الإله قوة هدامة تؤثر الشر على نحو ما ذهب إليه هيرودوت ، ولكن لأن الإله خبير يؤثر سياسة الإنشاء ، فابتدع نظامه الخاص به والذي ما كان لبشر أن يتدخل فيه . وهنا يجد الإنسان نفسه عنصراً متضمناً في سريان هذا النظام ، وإقرار المشيئة الإلهية ، سيان قبل أو لم يقبل . : فالتاريخ بوصفه مشيئة الله ينتظم الأحداث ونشاطها ، ثم هو لا يعتمد في تنظيمه هذا على إرادة إنسانية تستحدث هذا التنظيم . : إنك لتجد أن الخطط تظهر ثم لا تلبث أن تسير صوب التنفيذ ، ولكنها خطط لم يتم بوضعها إنسان ، وحتى لو خيل لبعضهم أنه يحول بين هذه الخطط وبين إقرارها فهو في الواقع يساهم في تنفيذها . : قد يستطيع بعضهم اغتيال قيصر ، ولكنهم لا يستطيعون الحيلولة بين الجمهورية وبين الانهيار ، إذ الواقع هو أن اغتيال قيصر يضيف صفة جديدة على هذا الانهيار . لذلك



نجد أن سياق الأحداث التاريخية كلها مقياس تقاس به الأفراد الذين يتساهمون فيه<sup>(١)</sup>، وما واجب الفرد هنا إلا أن يكون أداة تقبل عن طيب خاطر خدمة الأهداف الواقعية لهذه الأحداث. فلو أنه نصَّب نفسه لمقاومة هذه الأهداف، لما استطاع تغييرها أو وقف نشاطها، وكل ما يستطيعه إزاء هذا المسلك، هو إثبات إدانته، وأنه بهذا قد كتب على نفسه الفشل، فاستحالت حياته إلى مظهر تافه لا غناء فيه. تلك سنة آباء الكنيسة الأولين: لقد عرف هيبوليتوس - أحد كتاب الكنيسة القدامى - الشيطان بقوله «إن الشيطان يتحدى إرادة الإنسان الفاني».

وكانت المهمة الكبرى التي ألقيت على عاتق كتابة التاريخ في العصور الوسطى هي اكتشاف هذا الهدف أو هذه الخطة الإلهية والعرض لها بالتفصيل. تلك خطة كانت قد تطورت في حدود الزمن: ومن ثم استغرقت سلسلة مراحل محدودة: والتفكير في هذه الحقيقة هو الذي تمخض عن فكرة «حقب» تاريخية تبتدئ كل حقبة منها بحادثة توّرخ بها الحوادث، ونجد الآن أن محاولة تحديد فترات في التاريخ، تنهض دليلاً على تفكير تاريخي. ناضج لا يهاب تفسير الحوادث، بدلاً من أن ينصرف إلى مجرد تأكيدها. ولكن تفكير العصور الوسطى في هذا الموضوع يتعرض لنفس الضعف الذي يتعرض له في موضوعات أخرى، لأنه عاجز عن الوفاء بوعده بالرغم من أنه لم تعوزه الجرأة أو التفكير الأصيل: نخذ مثلاً واحداً إيضاحاً لهذا. هو تقسيم مؤرخي العصور الوسطى للتاريخ إلى فترات. حدث في القرن الثاني عشر أن قسم چواكيم من سكان فلوريس التاريخ إلى ثلاث فترات:

(١) المثل المشهور عن الفيلسوف الألماني شلر، أنه جاء فيه «تاريخ العالم هو يوم الدينونة أو هو محكمة العالم» مثل تقليدي جاء نقلاً عن العصور الوسطى إلى ويبحث في القرن الثامن عشر كما أنه يصور نظرية العصور الوسطى التي طمعت إن تخرج الرومانتيكية Romanticism في اتجاهات كثيرة.

عهد الأب أو الإله غير الجسد ، ويقصد به العصر السابق للمسيحية ، ثم عهد الابن أو عصر المسيحية ، ثم عهد الروح القدس الذى قدر له أن يبدأ فى المستقبل . وهذه الإشارة إلى عهد مستقبل تتم عن خاصية هامة تميزت بها كتابة التاريخ فى العصور الوسطى . ولو أن مؤرخ العصور الوسطى طلب إليه أن يفسر كيف عرف أن التاريخ ينطوى على خطة موضوعية إطلاقاً ، لكان جوابه على ذلك أنه عرف هذه الخطة عن طريق الوحي ، ذلك أنها كانت جزءاً مما أوحى به المسيح للإنسان فيما يختص « بالله » ، وهذا الإيجاء لا يلقى ضوءاً على أفعال الله فى الماضى فحسب ، وإنما يلقى ضوءاً على ما يعتزم « الله » أن يفعله فى المستقبل أيضاً . معنى ذلك أن الوحي المسيحى قد أعطانا فكرة عن تاريخ العالم كله منذ بدء الخليقة ، فى الماضى حتى نهايتها فى المستقبل ، على نحو ما جرى فى تقدير الله تقديراً أبدياً لا يخضع لقيد الزمن . معنى ذلك أن كتابة التاريخ فى العصور الوسطى قد نظرت إلى نهاية التاريخ ومآله كشئ قد سبق فى علم الله وتقديره ، كشف عنه للإنسان مقدماً عن طريق الوحي . معنى ذلك أن هذا العرض للتاريخ قد تضمن فلسفة للبعث والنشور "Eschatology" .

على أن فلسفة البعث والنشور هى العنصر الذى أقحم نفسه فى التاريخ فى كل زمن من الأزمان . إن مهمة المؤرخ هى أن يعرف الماضى لا المستقبل . فإذا ما ادعى المؤرخون أن فى مقدرتهم معرفة المستقبل قبل وقوعه ، كنا على ثقة من أن فكرتهم الأساسية عن التاريخ قد جنحت بهم عن جادة الصواب ، وقد نستطيع بالإضافة إلى هذا أن نعرف بالتحديد كيف جنحوا عن جادة الصواب . وتفصيل ذلك ما يحدث فى هذه الحالة من أنهم يعملون إلى تقسيم الحقيقة الواحدة التى تنطوى عليها العملية التاريخية إلى شيئين منفصلين : شئ يسيطر على الحوادث ، وشئ يخضع لهذه السيطرة . أولهما القانون الجرد وثانيهما الحقيقة المادية الجردة ، وبتعبير أدق : الكلى والجزئى . هم بذلك

يخلعون صفة الكلى على الجزئى المزيف ، وبذلك يفترضون للأخير كياناً خاصاً به لا علاقة له بغيره حتى إذا صار هذا الفصل بين الكلى والجزئى ، دأبوا على اعتقادهم أنه ما زال يسيطر على الأحداث الجزئية . وما دام القانون الكلى الذى ينتظم الأحداث قد صار بمعزل عن نشاط الأحداث المقيد بالزمن ، فلا علاقة تربط بينه وبين هذه العملية الزمنية (أو لا حساب له فى هذه العملية الزمنية) ، ولكنه فى الحقيقة يسيطر عليها بوصفها أداة نشاط (أو المادة الخام لها) . معنى ذلك أن العملية الزمنية شىء سلبى من فعل قوة لا تخضع للقيد الزمنى ، تسيطر من الخارج . وإذن ما دامت هذه القوة تنشط بصورة واحدة فى كل وقت من الأوقات ، فإن المعرفة بالأسلوب أو الكيفية التى تعمل بها الآن ، هى فى نفس الوقت معرفة بالأسلوب الذى تعمل به فى المستقبل ، فإذا استطعنا أن نعرف كيف سيطرت هذه القوة على الحوادث فى أى وقت من الأوقات استطعنا أن نعرف قياساً على ذلك ، كيف تسيطر على أحداث أى وقت آخر ، ومعنى ذلك أننا أوتينا علماً بالمستقبل . لذلك تجد فى تفكير العصور الوسطى ، أن التعارض التام بين الهدف الموضوعى الذى جرى فى علم الله ، والهدف الدائق للإنسان - بمعنى أن مشيئة الله تظهر فى صورة موضوعية فُرِضَتْ فرضاً على التاريخ لا علاقة لها بالأهداف الذاتية التى يفكر فيها الإنسان - لا بد أن ينتهى بنا إلى الاعتقاد بأن أهداف البشر لن تستطيع تغييراً أو تبديلاً لسياق الأحداث التاريخية ، وأن القوة الوحيدة التى تسيّر هذه الأحداث وتوجيهها هى الذات العليا (القدسية) وما دامت مشيئة هذه الذات العليا قد أوحى بها ، فإن هؤلاء الذين أوحى إليهم بها ، عن طريق الإيمان ، يستطيعون عن طريق هذا الإيمان أيضاً ، معرفة المستقبل . على أن تصوير الأحداث التاريخية على هذه الصورة ، قد يبدو على شىء من الشبه بنظرية «الجوهر» ولكنه فى الواقع يختلف عنه اختلافاً كبيراً ، إذ المقصود هنا هو «السمو» :

بمعنى أن اللاهوت المسيحى فى العصور الوسطى لا يصور الله على أنه « جوهر » ، ولكنه عملية نشاط بحث ، « والسمو » هنا معناه أن نشاط الجلال الأقدس ، لم يصور على أنه يعمل فى نطاق النشاط الإنسانى وعن طريقه ، وإنما هو يعمل فى نطاق خارج عنه مسيطر عليه ، نشاط لا يمكن (\*) فى دنيا الأعمال الإنسانية ولكنه يسمو على هذه الدنيا :

والذى حدث هنا هو أن تيار الفكر قد انتقل من دراسة اجتماعية مجردة ، تنظر إلى الأحداث من زاوية واحدة تبدو فى كتابة التاريخ عند الإغريق والرومان ، إلى دراسة مجردة محدودة ، مثلها تنبثق من سلطان الكنيسة فى العصور الوسطى . لنجد اعتراف بالدور الذى تلعبه المقادير فى الأحداث التاريخية ، ولكنه حُدِّد بصورة لا تدع مجالاً للنشاط الإنسان . وكانت إحدى النتائج المترتبة على هذا التفكير أن المؤرخين على نحو ما تبينا ، قد أخطأوا حين زعموا بأن فى مقدورهم التنبؤ بالمستقبل . وثمة نتيجة أخرى لهذا التفكير هى أن المؤرخين الذين شغفوا بالكشف عن سياق الأحداث التاريخية ، عن عقيدة فى قدر مقدور يوجه هذه الأحداث لا دخل للإرادة الإنسانية فيه ، قد انصرفوا إلى البحث عن جوهر التاريخ خارج نطاق التاريخ نفسه ، وبذلك انصرفوا عن أعمال الإنسان للبحث عن الخطة التى رسمتها المقادير لتوجيه أحداث التاريخ . وكان من نتيجة ذلك أن تضاعفت قيمة تفاصيل النشاط الإنسانى تضاعفاً نسبياً ، مما أدى بالمؤرخين إلى إهمال الواجب الأول للتاريخ ، وهو بذل أقصى جهد ممكن لفهم حقيقة الأحداث والكشف عنها . ذلك هو السبب فى أن تدوين التاريخ فى العصور الوسطى ، قد اتسم بالضعف من حيث النقد والتحليل ، وهو ضعف لم يأت

(\*) "Immanence versus transcendence"

وهما النظريتان اللتان تتنازعان البقاء فى أية مناقشة من هذا النوع وبصدد نشاط الجلال الأقدس سبحانه وتعالى .

عرضاً ، ولم يكن مرده في الأصل إلى ضعف المصادر التاريخية والمادة العلمية التي عثر عليها العلماء . لم يكن مرد هذا الضعف إلى القيود التي فرضت على جهدهم ومدى ما يستطيعون إنتاجه ، وإنما إلى القيود التي فرضت على المنهج الذي رسموه لأنفسهم . ذلك أنهم لم يهدفوا إلى دراسة دقيقة علمية للحقائق التاريخية ، وإنما استهدفوا دراسة علمية دقيقة لخصائص الذات العلمية القدسية . . استهدفوا دراسة لاهوتية تستند إلى أساس مزدوج من الإيمان والعقل ، تتيح لهم الوقوف على ما حدث فعلاً ، وما لا بد أن يحدث استناداً إلى منطق الاستدلال العقلي البحث .

وكان من نتيجة هذا أن تدوين التاريخ في العصور الوسطى - إذا ما قيس بوجهة نظر مؤرخ يتعمد بأسلوب البحث العلمي ، وهو نوع المؤرخ الذي لا يعني بغير التقدير الدقيق للحقائق التاريخية - لا يبدو ضعيفاً فحسب ، وإنما كذلك يبدو من قبيل الإصرار المتعمد المنفر ، في حين أن مؤرخي القرن التاسع عشر الذين نظروا إلى طبيعة التاريخ نظرة التقدير العلمي العام ، لم يستهواهم هذا التاريخ في قليل أو كثير ، ولكننا في العصر الحديث قد نحس بشيء من التقدير لمثل هذا التاريخ ، لو أن اهتمامنا قد انصرف إلى تفسير الحقائق التاريخية ولم نأخذ بضرورة الدقة العلمية والتحليل . والواقع أننا قد جئنا إلى وجهة نظر العصور الوسطى في التاريخ إلى الحد الذي جعلنا نسلم بوجود قانون يفسر نشأة الأمم والمدنيات وانهارها . : قانون قل أن يحسب حساباً لأهداف الآدميين الذين تتألف منهم هذه الأمم وهذه المدنيات ؟ كذلك ربما وجدنا أنفسنا في حل من التسليم بالنظريات التي تذهب إلى أن الأحداث التاريخية الكبرى ، مردها إلى لون من منطق الجدل سرى إلى هذه الحوادث بصورة موضوعية ، فشكل العملية التاريخية تبعاً « لجزئية » لا تعتمد على الإرادة الإنسانية ، ومن شأن مثل هذا التفكير أن يقرب الشقة بيننا وبين مؤرخي العصور الوسطى . فإذا بدا لنا أن نتجنب مثل

هذا الخطأ الذي وقعوا فيه ، كان من المجدى بالنسبة لنا أن ندرس كتابة التاريخ في العصور الوسطى ، وأن نتبين كيف أن التعارض بين « الجبرية » الموضوعية ، والإرادة الذاتية قد انتهى إلى إغفال الدقة التاريخية كما انتهى بالمؤرخين إلى تصديق أعمى لما كتب ، لا يتفق مع روح البحث العلمي ، بالإضافة إلى قبول أعمى للمصادر العلمية التقليدية . ولكن لمؤرخ العصور الوسطى العذر كل العذر في الخروج عن الروح العلمية بهذا المعنى ، ذلك أن أحداً لم يستطع حتى هذه الفترة ، أن يكشف عن الطريقة التي يمكن بها نقد المصادر التاريخية والثبت من الحقائق بأسلوب النقد العلمي ، فقد كانت تلك مهمة التفكير التاريخي في القرون التي أعقبت العصور الوسطى ، ولكن لا عذر لنا نحن الآن بعد أن أصبح هذا أمراً ممكناً . ولو أننا ارتدنا إلى فكرة العصور الوسطى عن التاريخ بكل ما انطوت عليه من أخطاء ، لكان معنى هذا أننا نضرب المثل على انهيار المدنية والتعجيل بهذا الانهيار ، الذي يعلنه الآن بعض المؤرخين ، وإن يكن مثل هذا الإعلان أمراً سابقاً لأوانه .

#### ٤ - مؤرخو النهضة الأوربية

كانت إحدى التبعات الملقاة على عاتق التفكير الأوربي في نهاية العصور الوسطى ، هي توجيه الدراسات التاريخية توجيهاً جديداً . ذلك أن نظريات اللاهوت والفلسفة ، تلك النظريات الكبيرة التي نهضت أساساً للسيطرة على سياق الأحداث التاريخية وتوجيهها ، استناداً إلى استدلال عقلي بحث لاصلة له بالواقع المادي *à priori thought* لم تعد تلقى قبولا . فاجاءت النهضة الأوربية حتى عاد الناس إلى تقدير جديد للتاريخ ، مقيس بوجهة نظر الدراسات الاجتماعية ، ومشتق من نهج المؤرخين القدامى : التزم المؤرخون جانب أسلوب البحث العلمي ، لأن أعمال الإنسان لم يعد يُنظر إليها ، على أنها من قبيل العرض الفاقد الأهمية ، بالقياس إلى مشيئة مقدسة مرسومة تسيطر على الأحداث : كان من أمر التفكير التاريخي أن عاد تقدير الإنسان ،

بوصفه محوراً ارتكز عليه التفكير ، ولكن نجد بالرغم من الاهتمام الجديد بالتفكير الإغريقي الروماني ، أن تفكير النهضة الأوروبية في الإنسان ، قد اختلف اختلافاً كبيراً عن تفكير الإغريق والرومان . وحين همّ كاتب من الكتاب مثل مكيافلي في مقدمة القرن السادس عشر ، بالتعبير عن آرائه بخصوص التاريخ في صورة تعليق على الكتب العشرة الأولى من مؤلفات ليني ، لم يكن يقصد حينئذ الرجوع إلى وجهة نظر ليني في التاريخ . لم يكن الإنسان في نظر مؤرخ النهضة الأوروبية ، هو الإنسان الذي صورته الفلسفة القديمة بوصفه المهيمن على أفعاله والمشكل لمصيره حسب ما يمليه تفكيره العقلي ، ولكنه كان الإنسان بالصورة التي صورها التفكير المسيحي مخلوقاً تسيطر عليه الرغبة الجائعة والغريزة . أصبح التاريخ إذن تاريخ الدوافع الإنسانية بوصفها تعبيراً لا بد منه عن الطبيعة الإنسانية .

وكانت النتائج الأولى الإيجابية لهذه الحركة الجديدة ، هي تنقيح المادة التاريخية التي كتبت في العصور الوسطى تنقيحاً تاماً من كل ما علق بها من بيانات خرافية تستند إلى أو هن الأسس . مثل ذلك ما أثبتته جين بودين (\*) في منتصف القرن السادس عشر من أن التقسيم إلى فترات على النحو المعتمد ( الإمبراطوريات الأربع ) لم يكن يستند إلى تفسير دقيق للحقائق ، وإنما

( \* ) Methodus ad facilem historiarum cognitionem (1566) Cap. vii :

“Confutatio eorum qui quatuor monarchias... statuunt”

« المنهج المبسط للبحث التاريخي . . تفنيد فكرة تقسيم التاريخ بين أربع دول » . يقول الفيلسوف المؤرخ أستاذنا محمد شفيق غربال تعليقاً على هذه الفقرة إن فكرة تقسيم التاريخ بين أربع دول تقسم عرقة المؤرخون الإسلاميون وإن اختلف في عدد الدول ، والمشهور عندنا التقسيم الذي صنعه أبو البحرى « تاريخ مختصر الدول طبعه بيروت ١٨٩٠ » وفيه قسم التاريخ بين دول عشر أولها دولة الأولياء في آدم وآخرها الدولة العاشرة وهي الدولة المنتقلة من ملوك العرب المسلمين إلى ملوك المغول .

استند إلى تقسيم تعسفي جاء نقلاً عن كتاب دانيال (\*) وعدد آخر من العلماء ، أغلبهم من الإيطاليين الذين نصبوا أنفسهم للقضاء على الخرافات التي درجت عليها ممالك كثيرة اتخذت منها ستاراً تخفى من ورائها أصولها الأولى . من ذلك ما حاوله پوليدور فيرجيل في مقدمة القرن السادس عشر ، من القضاء على القصة القديمة التي كتبت عن تأسيس بريطانيا بواسطة بروتس التراقي ، ثم وضع الأسس لتاريخ نقدي تحليلي عن إنجلترا .

وفي أوائل القرن السابع عشر ، استطاع بيبكون تلخيص الموقف عن طريق تقسيم محيط « معرفته » إلى ثلاثة أقسام كبرى : هي الشعر والتاريخ والفلسفة ، تسيطر عليها ملكات ثلاث هي التخيل والذاكرة والإدراك أو العقل : والقول إن الذاكرة تسيطر على التاريخ معناه أن المهمة الجوهرية للتاريخ هي استنكار وتسجيل الماضي تسجيلاً يصور الأحداث بحقيقتها وواقعها : والذي يذهب إليه بيبكون في هذا الصدد هو الإصرار من جانبه على أن التاريخ يجب قبل كل شيء أن ينصرف إلى الاهتمام بالماضي من أجل الماضي ، وفي هذا ما ينفي الادعاء القائل بأن في مقدور المؤرخين

(\*) فيما يختص بالحركة الرومانتيكية "Romanticism" التي ظهرت في أواخر القرن الثامن عشر ، تحمل طابع الاتجاهات الفكرية للعصور الوسطى على نحو ما أشرت إليه عند شيلار ، ينبغي أن نلاحظ أن هيجل في الجزء الذي كتبه عن تاريخ العالم في ختام كتابه "Philosophie des Rechts" يعود إلى الإصرار على طريقة التقسيم إلى أربع إمبراطوريات برغم أن هذه الطريقة كان قد عدل عنها منذ زمن طويل . وقراء هيجل الذين تعودوا الأسلوب الذي درج عليه في كتاباته كلها ، من تقسيم كل موضوع من الموضوعات إلى ثلاثة عناصر - اتساقاً مع منهجه المتبع في منطق الجدول - قد اعترضهم الدهشة حينما فوجئوا بأنه في عرضه لتاريخ العالم في الصحائف الأخيرة قسمه إلى أربعة أقسام تحت العناوين الآتية : الإمبراطورية الشرقية ، الإمبراطورية الإغريقية ، الإمبراطورية الرومانية ، ثم الإمبراطورية الجرمانية . وقد يفكر مثل هؤلاء القراء أن الحقائق في الموضوع وحده ، كانت من القوة بحيث لا يتسع لها أو يحيط بها إطار منطق الجدول الذي ابتدعه هيجل . ولكن ليست الحقائق هي التي مزقت إطار هذا المنطق الجدلي ، ولكن الذي مزقه هو العود إلى أسلوب التقسيم إلى فترات ، الذي ابتدعه العصور الوسطى .



التنبؤ بالمستقبل ، كما أنه في نفس الوقت يبنى الفكرة القائلة إن مهمة المؤرخ الأولى هي تتبع نشاط المشيئة الإلهية في تشكيلها أحداث التاريخ ، وإنما ينصرف اهتمام المؤرخ إلى الحقائق نفسها .

ولكن مركز التاريخ ، على هذا النحو ، كان يفتقر إلى القوة . لقد حرر نفسه من أخطاء تفكير العصور الوسطى ، ولكن لم يزل يتعين عليه الكشف عن مهمته الرئيسية . كان له منهاجه المرسوم المحدود ، وهو الكشف عن الماضي ، ولكن لم تكن لديه الطرق أو الأسس الكفيلة بتنفيذ هذا المنهج . والحقيقة أن تعريفه ليكون للتاريخ ، بأنه نطاق نشاط الذاكرة ، تعريف خاطئ ، إذ الواقع هو أن احتياج الماضي إلى البحث التاريخي مرده إلى نسياننا لهذا الماضي وإلى أن هذا الماضي عسير استدكاره . ولو أن استدكاره كان كان أمراً ممكناً لما كانت هناك حاجة لوجود مؤرخين . ولقد كان كامدن Camden الذي عاصر ويكون مشغولاً بالبحث في أهم المصادر التاريخية التي خلفتها النهضة الأوربية ، ينقب فيها عن مساحة إنجلترا وحفائرها الأثرية ، ويضرب المثل على أن التاريخ الذي طواه النسيان يمكن أن يكتب من جديد ، استناداً إلى مادة علمية تشبه في نفس الوقت المادة التي يشغل ببحثها علماء الطبيعة ، بوصفها الأسس لنظريات علمية . أما السؤال الذي لم يخطر على باله ليكون فهو كيف أن عقل المؤرخ ينشط ليكمل مواضع النقص أو الضعف في ذاكرته :

## ٥ - ديكارت

إن الحركة الإنشائية التي طبعت التفكير في القرن السابع عشر ركزت جهودها حول مشاكل التاريخ الطبيعي ، ثم تركت جانباً مشاكل التاريخ . لقد نهج ديكارت منهج سيكون في التفرقة بين الشعر والتاريخ والفلسفة ، ثم أضاف إليها دراسة أخرى هي اللاهوت . ولكنه طبق منهاجه الجديد على

دراسة واحدة فقط من هذه الدراسات ، هي الفلسفة بأقسامها الرئيسية الثلاثة : الرياضيات والطبيعة والميتافيزيقا ؛ إذ كان يأمل في الواقع أن يصل إلى معرفة يقينية ثابتة في هذا النطاق فقط . لقد قال إن الشهرة بمن الطبيعة أكثر منه دراسة نظامية ، أما اللاهوت فيعتمد على الإيمان بالوحي . والتاريخ ، بالرغم من أنه دراسة ممتعة ، وبالرغم من أن له قيمته في توجيه الإنسان نحو أسلوب عمل في الحياة ، فإنه لا يمكن أن يصدق ، لأن الأحداث التي وصفها لم تقع بالشكل الذي وصفها به . ومن ثم نجد أن بناء صرح « المعرفة » - وهو الأمر الذي استهدفه ديكرارت وحققه في نفس الوقت - لم يقصد به إضافة شيء جديد إلى التاريخ ، لأنه لم يعتقد أن التاريخ في حقيقته فرع من فروع المعرفة إطلاقاً .

ويجدر بنا في هذا الصدد أن نعرض لبُحث الفقرة التي كتبها عن التاريخ في الجزء الأول من منهاج البحث :

وأعتقد الآن أني بذلت جهداً كافياً في دراسة اللغات القديمة وفي قراءة المؤنّفين القدماء ، وما دونوا من تاريخ وقصص . والحياة مع ناس عاشوا في جيل متقدم عن جيلنا ، مثلها كمثل السفر في أقطار أجنبية ، وإنه لمن المجدي في هذه الحالة أن نعرف شيئاً عن أحوال الشعوب الأخرى ، لنستطيع عن طريقها أن نحكم حكماً نزيهاً على أحوالنا ، ولكن لانحقر أحوالاً أخرى غير أحوالنا أو نسخر منها ، مثلنا في ذلك كمثل من لم يقدر له أن يغادر وطنه إطلاقاً . ولكن الذين شغفوا بحب الأسفار على الدوام ، ينتهي بهم الأمر إلى أن يصيبحوا غرباء في بلادهم ، وكذلك الذين ينصرفون في شغف إلى دراسة القديم وأعماله يجهلون ما يدور بين جدرانهم الآن . أضف إلى ذلك أن هذه الألوان من القصص تحدثنا عن أشياء ما كان يمكن أن تحدث ، كأنها حدثت فعلاً ، ومن ثم تدعونا إلى القيام بجهود لا قبل لنا على احتمالها ، أو تدعونا إلى الأمل الذي لا تتسع له آفاق الأهداف البشرية ،

إنك لتجد أن ألواناً من التاريخ ، بالرغم من صدقها وبالرغم من أنها لا تبالغ أو تغير من قيمة الأشياء ، تعتمد إلى حذف بعض الاعتبارات الدنيئة غير المشرفة ، لتجعل منها مادة تستحق القراءة . ومن ثم نجد أن الأحداث التي يعرض لوصفها التاريخ ، لم تقع بالشكل الذي صورت به . وهؤلاء الذين يحاولون محاكاة هذه الأعمال ، يميلون إلى محاكاة فرسان القصص أو التفكير في أعمال بعيدة الوقوع .

وهنا ينبغي أن نتبين اعتبارات أربعة قال بها ديكارت يحسن بنا أن نفرق بينها (١) أن يتفادى المؤرخ الكتابة عن تاريخ قومه . إذ المؤرخ كالمسافر الذي يعيش بعيداً عن بلده فيصبح غريباً في عصره (٢) أن يقوم التشكك التاريخي ، إذ أن قصص التاريخ لا تنهض تصويراً صادقاً لأحداث الماضي (٣) أن فكرة « التاريخ » لا تخدم قيمة عملية ، ذلك أن القصص التاريخي الذي لا يصدق ، لا يمكن في الحقيقة أن يساعدنا على فهم الممكن عماه ، ومن ثم لا يمكن أن نثق به كأداة نستخدمها في نشاطنا الحاضر (٤) التاريخ بوصفه صوراً من نسج الخيال ، إذ أن الطريقة التي يعالج بها المؤرخون الماضي حتى في أحسن صورة ممكنة - هي أن يظهره في صورة جميلة لم تنح له في الواقع .

١ - أما عن فكرة التاريخ بوصفها « هرباً » من حقائق معينة ، فقد نجيب عنها بقولنا إن المؤرخ يستطيع أن يرى الماضي على حقيقته عن طريق اتصاله اتصالاً وثيقاً بالحاضر . معنى ذلك أن مهمته لا تنحصر في الهرب من الفترة التي يعيش فيها ، وإنما تنحصر في أنه صورة حقيقية كاملة للعصر الذي يعيش فيه ويرى الماضي مقيساً بمقاييس هذا الحاضر . تلك هي الإجابة الحقيقية ، ولكن كان لا بد لإقرارها من أن تتقدم نظرية « المعرفة » مرحلة بعد المرحلة التي بلغت عند ديكارت . والحقيقة أن الفلاسفة قبل « كانت » لم يفتنوا إلى أن فكرة المعرفة تنصرف إلى موجود مبادى ، يمكن أن يدرك

إدراكاً نسبياً ، قياساً إلى وجهة نظر الشخص الذى يستطيع أن يدركه (\*)  
 إن الانقلاب الكامل الذى استحدثته « كانت » فى نظرية المعرفة ، قد احتوى  
 بصورة ضمنية على نظرية لم يعرض لها كانت نفسه بالتفصيل .. نظرية تذهب  
 إلى أن « المعرفة » التاريخية أمر ممكن ، لا يشترط لتحقيقه ألا يتخلى المؤرخ عن  
 وجهة نظر عصره فحسب ، بل أن يلتزم التمسك بوجهة النظر هذه  
 بالتحديد .

٢ - والقول إن التخصص التاريخي يعرض لأحداث ما كان لها أن تحدث ،  
 معناه أن لدينا مقياساً غير هذه الأقسام التي وصلت إلينا ، نستطيع قياساً  
 إليه أن نحكم بما كان يمكن أن يحدث ( أو ما يحتمل الوقوع ) يكاد ديكارت  
 هنا أن يلتمس أهمية التقدير التحليلي الدقيق بالنسبة للتاريخ : وهى ناحية  
 لو فصلت تفصيلاً لكانت الجواب على اعتراضه .

٣ - وعلماء النهضة الذين عمدوا إلى إحياء عناصر كثيرة انطوت عليها  
 فكرة التاريخ عند الإغريق والرومان ، قد أحيوا الفكرة القائلة بأن للتاريخ  
 قيمة عملية ، إذ هو يعلم الناس فن السياسة وأسباب الحياة العملية . تلك فكرة لم  
 يكن بدءاً منها ، ما دام الناس لم يجدوا أساساً نظرياً تستند إليه الفكرة  
 الأخرى ، التي تقول بأن قيمته نظرية بحتة لأنها تأتينا بالقول الصديق . لقد  
 كان ديكارت على حق فى رفضه لهذه الفكرة . الواقع أنه سبق هيجل إلى  
 العبارة التي أوردها الأخير فى مقدمة كتابه عن فلسفة التاريخ ، والتي جاء

(\*) ذلك موضوع هام جداً فى نظرية المعرفة ينتهى بنا إلى تقرير قيمة جهازنا الحسى  
 وإلى أى حد يمكن أن يصدق هذا الجهاز فى وصف موجودات الكون المادى ، والنقطة الهامة جداً  
 التى أتى بها « كانت » فى هذا الصدد هى الناحيتان « الذاتية » و « الموضوعية » للإدراك  
 الحسى أو الناحيتان المتمماتان فى عملية الإدراك الحسى . هذه العملية تنطوى على ما يسمونه  
 "activity of theorising" ومعنى ذلك أن قوانين العلم أو قوانين الفكر العقلى البحث عن التى  
 تصور حقيقة هذه المدركات الحسية بمنزل عن خداع الحس .

ففيها أن الدرس العملي الذي نخرج به من التاريخ ، هو أنه لا يمكن لإنسان أن يتعلم شيئاً عن التاريخ ، ولكنه لم يفتن إلى أن الإنتاج التاريخي لعهد - حين عرض له كتاب مثل بوكانان وكروتبوس ، وغيرهم في طبيعة الجليل الذي عاش فيه ، أمثال تلمونت وعلماء بولاند ، كان الباعث عليه الرغبة في تحري الصدق ، وأن الفكرة الواقعية التي عرض لتقدمها كان قد قضى عليها في الوقت الذي كتب فيه .

٤ - والقول بأن القمص التاريخي يضاف على الماضي ألواناً من العظمة والجلال ، معناه أن ديكارت كان بصدد عرض المقياس الذي يمكن بالاعتماد عليه نقد هذا القمص أو الكشف عن حقيقة يمكن أن يكون شوهها أو طمسها . ولو أن ديكارت استمر في الطريق لاستن قاعدة أوقوانين للنقد التاريخي . والواقع أن هذه هي إحدى القواعد التي وضعها في القرن التالي فيكو Vico . ولكن ديكارت لم يدرك هذا لأن جهوده العقلية كانت منصرفة انصرفاً كلياً نحو الرياضيات والطبيعة ، إلى الحد الذي جعله قد يخطئ عند كتابته للتاريخ ؛ فيحسب أن اقتراحاً مجدياً قد ينتهي إلى تحسين منهج البحث التاريخي ، إن هو في الحقيقة إلا برهان على أن مثل هذا التحسين أمر مستحيل .

وهكذا يتضح أن ديكارت وقف من التاريخ موقفاً غامضاً يبعث على الدهشة . ونجد قياساً إلى ما اعتزم المضي فيه ، أنه في إنتاجه قصد أن يلقي شكاً على قيمة التاريخ مهما يكن من أمر هذه القيمة ، لأنه كان يهدف إلى صرف الناس عن التاريخ إلى الرياضة البحتة . والذي حدث في القرن التاسع عشر ، أن صار للعلم نهجه المستقل عن الفلسفة ، لأن الفلاسفة المثاليين الذين سبقوا « كانت » وقفوا من العلم موقف الشك الآخذ في الازدياد ، وذلك هو الصدد بين الدراستين الذي بدأ يلتئم في وقتنا هذا ، وهو صدد

نجد مثيلاً له بالتحديد ، بين التاريخ والفلسفة في القرن السابع عشر مرده إلى نفس السبب ، أى الشك التاريخي عند ديكارت .

## ٦ - تدوين التاريخ في عصر ديكارت

على أن تشكك ديكارت بشأن التاريخ لم يستطع في الواقع أن يفيل من عزيمة المؤرخين . لقد قبلوا هذا التشكك على أنه تحدٍّ ينبغي أن يحفزهم إلى المضي في سبيلهم وابتكار الأساليب التي تكفل لهم الاستطراء في بحوثهم ، افتراضاً منهم أن التاريخ الذي يستند إلى النقد والتحليل أمر ممكن ، فإذا تقدموا في المضمار ، عادوا إلى الفلسفة برصيد جديد من المعرفة في أيديهم . ولقد نشأت في النصف الثاني من القرن السابع عشر مدرسة انتهجت أسلوباً جديداً في التفكير التاريخي : « مدرسة رغم ما تنطوى عليه العبارة من تناقض يمكن أن تسمى « تدوين التاريخ الديكارتي » شبيهة بعض الشبه بالدراما الفرنسية الخالدة لهذه الفترة ؛ إذ أطلق عليها مدرسة « الشعر الديكارتي » . وقد أطلق عليها تدوين التاريخ الديكارتي ، لأنها استندت إلى نفس الأسس التي استندت عليها فلسفة ديكارت وهي « الشك العلمي » والتسليم المطلق بمبادئ النقد والتحليل . والفكرة الرئيسية التي قامت عليها هذه المدرسة الجديدة ، هي أن ما كتب نقلاً عن المصادر التاريخية ، لا ينبغي أن يسلم به ، دون أن يخضع لعملية نقد تستند إلى منهج بحث يتألف من ثلاث قواعد على الأقل : (١) قاعدة ديكارت الضمنية ، وهي أنه لا يوجد مصدر تاريخي يحتم علينا الاقتناع بما نعتقد في استحالة حدوثه . (٢) القاعدة التي تقول بأن المصادر المختلفة ينبغي أن تقابل بعضها ببعض . وأن ينسق بينها (٣) القاعدة التي تذهب إلى أن المصادر المكتوبة ، ينبغي أن تراجع عن طريق الاستعانة بمصادر غير المادة المكتوبة . معنى ذلك أن التاريخ على هذه الصورة ، كان لم يزل معتمداً على المصادر المكتوبة ، أو ما كان

بالطبع من قبل أشخاص انصرف نشاطهم الإيجابي للتاريخ . وسأعرض هنا  
للونين من هذا التحدى .

## ٧ - فلسفة تناقض الديكارتية

جاء التحدى الأول من قبل فيكو الذى كان يعمل فى نابلى فى مقدمة  
القرن الثامن عشر ، وموطن الأهمية فى إنتاج فيكو ، هو أنه يعتبر أولاً  
مؤرخاً ذكياً على جانب كبير من المران ، قد نصب نفسه لوضع الأسس التى  
يقوم عليها منهج البحث التاريخى ، أسوة بما فعل بيبكون فى وضع الأسس  
لمنهج البحث العلمى ، ولكنه فى سياق نشاطه الإيجابى هذا ، وجد نفسه وجهاً  
لوجه أمام مدرسة ديكارت الفلسفية ، التى لا بد أن يقف منها موقف  
النقاش والجدل . هو لم يطعن فى صدق المعرفة الرياضية ، وإنما طعن فى  
نظرية ديكارت للمعرفة بما تضمنته من كفر بألوان أخرى من المعرفة ،  
تأتى عن غير طريق العلوم الرياضية . لذلك طعن فى مبدأ ديكارت القائل  
بأن مقياس صدق المعرفة هو الفكرة الواضحة المحدودة ، وزعم أن هذا  
المقياس فى الحقيقة ، إن هو إلا مقياس ذاتى سيكولوجى ، فإن ظهر لى أن  
أفكارى واضحة محدودة ، فى هذا دليل على تصديقى لها ، ولكنه لا ينهض  
دليلاً على صدقها . وحين يذهب فيكو إلى هذا الحد ، يصبح على اتفاق  
جوهرى مع الفيلسوف هيوم فيما ذهب إليه من الاعتقاد ( فى الموجودات  
الحسية أسمى ) لا يحمل معنى أكثر من وضوح المبركات الحسية . ويقول  
فيكو إن أية فكرة مهما تكن خطأ ، قد تكون باعثة على اقتناعنا بها ،  
ما دامت واضحة كل الوضوح ، فى حين أنها لا تعدو فى الواقع أن تكون من  
معتقداتنا واضحة كل الوضوح ، فى حين أنها لا تعدو فى الواقع أن تكون من  
قبيل الخرافة التى لا أساس لها والتى توصلنا إليها عن طريق البرهنة  
السفسطائية ، تلك نقطة أخرى قال بها هيوم . ويقول فيكو بعد ذلك إن

الأمر الذى نحتاج إليه هو قاعدة نستطيع قياساً إليها أن نميز بين ما يمكن معرفته وما لا يمكن ، ومن شأن هذا التفكير بالطبع أن يصل الخيط بين فيكو ولوك ، الذى كانت فلسفته التجريبية الدقيقة بداية لهجوم جديد على فلسفة ديكارت (أو مدرسته الفلسفية) .

وقد وجد فيكو هذا المبدأ فى نظرية تقول بأن شرط القدرة على المعرفة بأى شئ ، لا مجرد إدراكه إدراكاً حسياً . . هو أن الذى يعرف هذا الشئ لا بد أن يكون هو الذى صنعه فى الأصل . ونجد استناداً لهذا المبدأ ، أن فهم الطبيعة ( الكون المادى ) أمر مقصور على الله وحده . ولكن العلوم الرياضية يفهمها الإنسان لأن موضوعات التفكير الرياضى ، إن هى إلا خرافات أو افتراضات علمية ابتدعها تفكير العالم الرياضى . الواقع أن أى قدر من التفكير الرياضى يبتدى بأمر . . فلنفترض أن أ ، ب ، ج مثلث وليكن  $أب > أ ج$  — هنا نجد أن الرياضى قد ابتدع هذا المثلث بعمل إرادى بحث صدر عنه ، فلذلك ولأنه من إنتاجه ، توفرت لديه معرفة صادقة بهذا المثلث . ولكن ليست هذه هى الفلسفة « المثالية »<sup>(١)</sup> بالمعنى المفهوم من الكلمة ، إذ الواقع أن وجود المثلث غير مشروط بمعرفتنا له . إن معرفتك للأشياء لا تعنى أنك أنت الخالق لهذه الأشياء . ونجد على النقيض من ذلك أن شيئاً لا يمكن أن يعرف ما لم يكن خلقه قد سبق المعرفة به ، وإذا بدا لنا أن نتساءل هل تستطيع عقلية معينة معرفة هذا الشئ ، فالجواب على ذلك يتوقف على الكيفية التى خلق بها هذا الشئ .

وهذا المبدأ الذى يشترط لصدق المعرفة ، أن تطبق أو تمارس من الوجهة العملية *verum factum* معناه أن التاريخ الذى لا جدال فى أنه من

(١) الفلسفة المثالية "Idealism" هى التى لا تسلم بوجود الكون المادى بصورته هذه ، وهو ما تقره نظرية أخرى تناقضها "Realism" . راجع الحاشية السابقة عن « الذاتية » و « الموضوعية » فى الإدراك الحسى .



إنتاج العقلية الإنسانية ، قد يُسرّ بصفة خاصة يجعله موضوعاً للمعرفة الإنسانية . وهنا ينظر فيكون إلى العملية التاريخية بوصفها عملية تمكن الإنسان من ابتكار النظريات الخاصة باللغة والعادات والقانون والحكومة ، أى أنه ينظر إلى التاريخ بوصفه تاريخ نشأة وتطور الجماعات الإنسانية وأنظمتها ، وهنا للمرة الأولى تبلور فكرة « موضوع » التاريخ في الحدود الدقيقة المرسومة له في العصر الحديث . الحقيقة أنه لا يوجد تعارض بين الجهود المتفرقة التى يقوم بها أفراد الإنسان ، وبين المشيئة المقدسة التى تربط بين هذه الجهود ، كذلك لا يوجد من ناحية أخرى ما يشير إلى أن الإنسان الأول ( الذى صرف إليه فيكون عناية خاصة ) قد استطاع أن يتنبأ بما تسفر عنه تطورات ما ابتداءً من جهود . إن الخطوة المرسومة للتاريخ تصمم إنسانى بحث ، ولكنه لم يتبلور في صورة سابقة للأحداث تستهدف التنفيذ أو التحقيق في سلسلة مراحل تدريجية . ليس الإنسان مجرد قوة خارقة جبارة تشكل صورة المجتمع الإنسانى ، على النسق الذى شكل به آلهة أفلاطون العالم تبعاً لموضع مثالى ، مثل الإنسان كمثل الله ( سبحانه وتعالى ) في أنه خالق حقيقى ، استطاع في خلقه أن يجمع بين الصورة والمادة<sup>(١)</sup> على نحو ما يبدو في الإنتاج الجماعى ، الذى أسفر عنه تطوره في الحقب التاريخية . لقد خلق الإنسان صرح الحياة الاجتماعية من العدم ، ولذا كانت كل صغيرة أو كبيرة في هذا الصرح عملاً من أعمال الإنسان يعرفه العقل على حقيقته حق المعرفة .

وهنا يعرض علينا فيكون النتائج التى أسفرت عنها أبحاثه الطويلة المشهرة في تاريخ دراسات معينة كالقانون واللغة . لقد وجد في هذه الأبحاث ما يكفل إمداده بمعرفة بلغت من الدقة واليقين ، مبلغ اليقين الذى نسبه

( ١ ) الإشارة هنا إلى الصورة والمادة على النحو الذى قال به أرسطو في الميتافيزيقا الأولى "Potentiality" وتدل على أن الشيء لم يزل في مراحل نموه ، والثانية "Actuality" معناها أن الشيء قد بلغ مبلغ النضوج .

ديكارت الأبحاث الرياضية والطبيعية ، ثم هو يفسر الطريقة التي جاءت بها هذه المعرفة ، بقوله إن المؤرخ يستطيع في الحقيقة أن يصور لنفسه تلك العملية التي مكنت الإنسان من ابتكار مثل هذه اللغات والقوانين في الماضي ، هناك نوع من الانسجام مقدر سابق للأحداث<sup>(١)</sup> ، يربط بين عقلية المؤرخ وبين « الموضوع » الذي نصب نفسه لدراسته . ولكن هذا الانسجام الذي سبق تقديره ، لا يستند إلى « المعجزة » التي فسرها بها الفيلسوف لينيئز ، وإنما يستند إلى طبيعة إنسانية مشتركة ربطت بين المؤرخ وبين هؤلاء الذين يعرض لدراسة جهودهم .

ولكن هذه النزعة الجديدة نحو التاريخ تبدو على النقيض التام من فلسفة ديكارت ، لأن صرح الفلاسفة الديكارتية كله مشروط بمشكلة لا وجود لها في عالم التاريخ . إن ديكارت الذي ابتدأ أبحاثه في منهاج البحث للعلوم الطبيعية ، على أساس التشكك<sup>(٢)</sup> الذي ساد عصره ، كان عليه أن يبتدىء بالتسليم بوجود ما يسمى بالكون المادى . أما من وجهة التاريخ على النحو الذي يصوره فيكو ، فلا محل لقيام مشكلة من هذا النوع ، وبعبارة أدق تستحيل وجهة النظر « التشككية » هذه . لم يكن التاريخ من وجهة نظر فيكو مختصا بالماضى باعتباره الماضى ، وإنما يختص في أول الأمر بصرح المجتمع في صورته الحقيقية التي نحياها ، بالأوضاع والتقاليد التي نساهم فيها مع من حولنا ، وهي مظاهر إذا ما كنا بصدد دراستها لم يعد هناك محل للتساؤل عما إذا كان لها وجود مادى فعلا . هذا سؤال لا معنى له ! لقد نظر ديكارت إلى النار أمامه فتساءل هل توجد أمامه « نار » حقيقية ، بالإضافة

( ١ ) "The pre-established harmony" وهو المبدأ الذي يفسر به الصلة بين المادة واللامادة .

( ٢ ) التشكك "Scepticism" ومعناه عجز العقل الإنسانى عن الوصول إلى أية معرفة يقينية بالكون المادى .

إلى فكرته عن وجود « نار » أمامه الآن . أما عن فيكو حين يكون بصادد شيء كاللغة الإيطالية التي وجدت في أيامه . فلا يمكن أن يخطر بباله مثل هذا السؤال ، ذلك أن التفرقة بين الفكرة التي تقوم عليها حقيقة تاريخية من هذا النوع ، وبين الحقيقة ( المادية ) ذاتها أمر لا معنى له . إن اللغة الإيطالية موجودة بالصورة التي يعتقد فيها من ينطقون بها . إن المؤرخ هنا ليقر وجهة النظر الإنسانية في هذه المسائل إقراراً نهائياً . إن تفكير الله بصادد اللغة الإيطالية سؤال لا يخطر له على بال ، وهو في نفس الوقت على بنية من أنه لا يستطيع الإجابة عنه ؛ ذلك بأن البحث عن جوهر الأشياء بمعزل عن مظهرها "The thing-in itself" (١) مجهود تافه وغير ذي موضوع . وقد كان ديكارت نفسه على وشك التسليم بذلك حين قال ( في منهاج بحثه الجزء الثالث ) إن القاعدة التي التزمها بصادد المشاكل الأخلاقية هي قبول الأنظمة والقوانين ( المعمول بها في البلاد التي عاش فيها ، وأنه يلتزم في مسلكه الأخلاقي أحسن المعايير السائدة في البيئة التي هو فيها ، ومعنى ذلك هو التسليم من جانبه بأن الفرد لن يستطيع ، عن طريق التفكير العقلي المجرد أن يستن لنفسه هذه الأوضاع ؛ وإنما يتعين عليه التسليم بها ، بوصفها حقائق تاريخية قائمة في المجتمع الذي يعيش فيه . نعم لحأ ديكارت إلى إقرار هذه الأوضاع بصفة مؤقتة ، على أمل أن يأتي الوقت الذي يستطيع فيه أن يصوغ نظريته الأخلاقية ، استناداً إلى أسس ميتافيزيقية ، ولكن لم يقدر لهذا الوقت أن يحين وما كان ليحين بطبيعة الأمر . لقد كان أمل ديكارت هنا مثلاً واحداً من أمثلة نظرياته المسرفة التي اعتقدت في مدى إمكانيات التفكير العقلي المجرد . إن التاريخ فرع من فروع المعرفة التي لا تفرق بين أسئلة خاصة بالأفكار ،

( ١ ) وهو نفس التعبير الذي استعمله الفيلسوف الألماني كانت للإشارة إلى جوهر الموجودات المادية التي لا ندرك حقيقتها بالحس أو العقل أو قوانين العلم .

وأخرى خاصة بالحقائق ( المادية ) ، في حين أن جوهر فلسفة ديكرت ينصرف إلى التمييز بين هذين الضربين من ضروب التساؤل .  
وقد اقترنت بفكرة فيكو عن التاريخ بوصفه لوناً من ألوان المعرفة التي يمكن تبريرها استناداً إلى أسس فلسفية ، فكرة أخرى عن المعرفة التاريخية بوصفها معرفة قابلة للتفصيل والتطور البعيد المدى . ففى استطاع المؤرخ الإجابة عن السؤال : ما هو السبيل إلى المعرفة التاريخية العامة ؟ أصبح في مقدوره أن يمضى نحو حل المشاكل التاريخية التي ظلت حتى الآن عصيرة الحل . والطريق إلى عمل هذا هو تكوين فكرة واضحة عن منهج البحث التاريخي ، ووضع القواعد التي يخضع لها هذا المنهج لقد اهتم فيكو بصفة خاصة بما سماه تاريخ الماضي السحيق الغامض ، ومعنى ذلك ، امتداد المعرفة التاريخية ، وفي سياق هذا وضع بعض قواعد خاصة بمنهج البحث في التاريخ .

أولها اعتقاده أن بعض الحقب التاريخية لها طابعها الخاص تتميز به كل كبيرة وصغيرة من الأحداث ، وهو طابع لا يفتأ يظهر في فترات أخرى ، مما يحمل على الاعتقاد بأن فترتين مختلفتين قد يتوفر لهما نفس هذا الطابع ، ومن ثم يصبح من الممكن أن نستقرئ الأحداث في واحدة منها قياساً إلى الأخرى . وضرب مثلاً على ذلك التشابه العام بين عصر هوميروس في التاريخ الإغريقي ، والعصور الوسطى في أوروبا ، وقد أطلق على كل منها اسم « جنس » أو اسماً عاماً هو عصور « البطولة » : والعناصر الخاصة التي طبعت هذين العصرين معاً ، كانت تتعاقب ببعض المظاهر ، كالحكومة التي تتألف من أرسقراطية حربية ، واقتصاد زراعى ، وأدب لغة رومانتىكى ، ومعايير أخلاقية تستند إلى فكرة الشجاعة الشخصية والولاء وغير ذلك . فإذا بدا لنا أن نعلم أكثر مما علمنا هوميروس عن العصر الذي عاش فيه ،

كان علينا أن ندرس العصور الوسطى ، وأن نتبين إلى أى حد نستطيع قياس العصور الإغريقية الأولى بما علمنا عن العصور الوسطى .

وثانيها : ما عرض له من أن هذه الفترات المتشابهة تعود إلى الظهور بنفس الوضع أو الترتيب . لقد أتبع كل عصر من عصور البطولة ، بعصر آخر كلاسيكى ، تميز بسيطرة الفكر على الخيال ، وتفوق النثر على الشعر ، والصناعة على الزراعة ، والمعايير الأخلاقية التى تقوم على السلم بدلا من الحرب . فإذا ما انتهى هذا العصر بدوره ، أعقبه عصر انهيار جميع البشرية إلى حالة البربرية الجديدة ولكنها بربرية تختلف كل الاختلاف عن بربرية البطولة التى تستند إلى الخيال . تلك هى التى يسميها بربرية التأمل أو التفكير حيث مازالت السيطرة للفكر ، ولكنه التفكير الذى استنفد طاقته الابتكارية أو الإنشائية فلم يعد إلا نسيجا من المظاهر الجوفاء ذات الطابع المتكلف المغرض . ويحدث أحيانا أن يتكلم فيكون عن دورته التاريخية هذه على نحو يقدم المبدأ الذى يسيطر على الأحداث التاريخية وهو القوة والوحشية ، ثم تأتى بعد ذلك القوة التى تدم بالبطولة أو الشجاعة ، ويعقب هذا « عدل » يتسم بالشجاعة والجرأة ثم قوة ابتكارية لامعة ، فدور التفكير الإنشائي ، وأخيرا لون من الثراء المسرف يهدم ما بنته الأجيال ، ولكنه على بيئة من أن مثل هذا المنهاج محكم الأطراف إلى الحد الذى لا يدع مجالا للاستثناءات الجديدة .

وثالثها ما يلاحظ من أن هذه الحركة الدائرية ليست مجرد دوران الأحداث التاريخية فى داخل دائرة تنتظم ظهور هذه الأحداث فى مراحل محددة . ليست هذه دائرة ولكنها حركة ، نشاط متعاقب متبثق من المركز spiral ، لأن التاريخ لا يعيد نفسه إطلاقاً ، وإنما تتعاقب الأحداث فى كل مرحلة جديدة ، بصورة تبرز الطابع الذى يفرق بينها وبين سابقتها ؛ فنجد مثلا أن البربرية المسيحية فى العصور الوسطى ، تختلف عن البربرية الوثنية فى عصر هوميروس ، بما تحمله من طابع يقطع بأنها تعبير عن العقلية المسيحية.

بكل معاني الكلمة . ولهذا السبب ، ولأن التاريخ من شأنه خلق الجديد على الدوام ، نجد أن القانون « الدائري » لا يمكننا من التنبؤ بالمستقبل ، وهذا هو الذى يفرق بين استعمال فيكو لهذا القانون ، وبين الفكرة الإغريقية الرومانية القديمة ، التى تذهب إلى وجود حركة « دائرية » دقيقة تنظم أحداث التاريخ « على نحو ما نجد على سبيل المثال فى أفلاطون وبوليبيوس ومؤرخى النهضة الأوروبية أمثال ( ماكيافلى وكامبانيلا ) وتنسق بينه وبين المبدأ الذى أشرت إلى قيمته الجوهرية - وهو أن المؤرخ الحقيقى ان يحاول التنبؤ إطلاقاً .

ينصرف فيكو بعد هذا إلى عد الأخطاء التى يحذر المؤرخين دائماً وأبداً من الوقوع فيها ، وهى أخطاء شبيهة « بالأوهام » التى يتحدث عنها بيبكون فى « الأورجانون » الجديدي : يقول بوجود خمسة من هذه « الأوهام » « idols » التى هى مصادر الخطأ .

١ - أولها الإشادة بالقديم ويقصد بها ذلك الهوى الذى يحذو بالمؤرخ إلى المبالغة فى الثراء والقوة والعظمة التى تميز بها العصر الذى يعرض لدراسته ، والمبدأ الذى يعبر عنه فيكو هنا بصورة سلبية ، هو المبدأ القائل بأن ما يجعل فترة من فترات التاريخ الماضى مخلقة بالدراسة ، ليس هو القيمة الجوهرية لما حققت من أعجاز مقيمة بقيمتها وحدها ، ولكن علاقة هذه الفترة بسياق الأحداث التاريخية كلها . على أن الانحياز الذى نتحدث عنه صحيح بكل معانى الكلمة ، من ذلك ما لاحظت من أن المهتمين بالمدنية الإقليمية الرومانية يرفضون بشدة التسليم (بحقيقة أثبتتها استناداً إلى الحفائر) بأن لندن تحت الحكم الرومانى لم تكن لتضم إلا عدداً من السكان يتراوح بين ١٠ و ١٥ ألفاً ، كان يريد هؤلاء أن يكون تعداد السكان عدداً يتراوح بين ٥٠ و ١٠٠ ألف لأنهم قدروا القديم تقديراً كبيراً .

٢ - وثانيها غرور الأمم ، فكل أمة فى عنايتها بتاريخها الماضى تزين

لنفسها هذا التاريخ بما تلقى عليه من أضواء مختلفة محبة إلى نفسها . من ذلك أن تاريخ إنجلترا الذى كتبه الإنجليز للإنجليز يوجز الحديث عن الهزائم الحربية ، وهكذا .

٣ - وثالثها غرور المتعلمين ، وهذا يبدو على حد تعبير فيكو فى صورة هوى يملك المؤرخ ، إلى الحد الذى يجعله يعتقد بأن الناس الذين يفكر فيهم ، قوم كانوا من طرازه ، علماء وطلبة علم ، أو هم بصفة عامة من أولى العقلية المفكرة . إن العملية الجامعية لتتخيل أن الأشخاص الذين تتم بدراساتهم ، لابد أنهم كانوا جامعيين كذلك . ولكن فيكو اعتقد فى الواقع أن أبعد الرجال أثراً فى الأحداث التاريخية ، هو أقلهم من حيث التعليم الجامعى ، لأن العظمة التاريخية والعقلية المفكرة قلما يجتمعان فى إنسان واحد . ذلك أن ميزان القيم التى تتحكم فى حياة المؤرخ يختلف كل الاختلاف عن القيم التى تحكم فى حياة الأبطال الذى يعرض لدراستهم .

٤ - الخطأ المتصل بالمصادر ، أو ما يسميه فيكو التعاقب « العلمى » للأهم . هذا الخطأ هو الاعتقاد بأنه إذا التزمت أمتان فكرة متشابهة أو نظاماً متشابهاً فلا بد أن تكون واحدة منهما قد أخذت هذه الفكرة أو هذا النظام نقلاً عن الأخرى : ويذهب فيكو إلى أن مرد مثل هذا الخطأ إلى إنكار قدرة العقلية الإنسانية على الابتكار الأصيل - تلك العقلية التى تستطيع أن تكشف من جديد عن أفكار تأخذ بها من دون أن تتعلمها نقلاً عن غيرها . وهو على حق حين يحذر المؤرخين من الوقوع فى هذا الخطأ المنطقي : والحقيقة التى لا جدال فيها ، هى أنه - حتى إذا أثبت أن أمة ما قد علمت الأخرى - كما علمت الصين اليابان مثلاً أو الإغريق روما أو الرومان غاله وهكذا ، فالذى حدث هنا هو أن الأمة التى تعلمت لم تنقل عن الأخرى أنظمتها أو أوضاعها وإنما تعلمت فقط تلك الدروس التى هيأها لها تطورها التاريخى السابق .

٥ - وأخيراً ذلك رأى الخطأ الذى يذهب إلى أن القدامى أعلم منا

بأحوال الزمن الذى عاشوا على مقربة منه . نخذ مثلاً واقعياً لم يأت عليه فيكون ، هو أن علماء عصر الملك ألفرد Alfred لم تتوفر لديهم تلك المعرفة التى توفرت لنا عن الأصول الأنجلوسكسونية . على أن تحذير فيكون من مثل هذا الخطأ أمر عظيم الأهمية ، والسبب فى ذلك هو أننا فى تطوير الجانب الإيجابى منه ، نجد أن هذا هو المبدأ القائل بأن المؤرخ لا يعتمد فى معرفته على الروايات التقليدية المتصلة الحلقات ، ولكنه يستطيع استناداً إلى أساليب البحث العلمى ، أن يصور لنفسه حقيقة عصر مضى ، لم يأت بها نقلاً عن أية رواية تقليدية مهما كانت ، ولنا فى هذا نفي صريح للقضية التى تقول بأن التاريخ يعتمد على ما سماه بيبكون «الذاكرة» أو بعبارة أخرى أقوال النفاة . وهنا لا يتنفع فيكون بالتحذير السلبي ، وإنما يستطرد إلى الإشارة بصفة إيجابية إلى بعض الطرق التى يستطيع بها المؤرخ أن يسمو على مجرد الاعتماد على رواية النفاة من المؤرخين ، والواقع أن ملاحظاته فى هذا الصدد ، تبدو أمراً عادياً بالنسبة لمؤرخى العصر الحديث ، ولكنها استحدثت تغييراً جباراً فى عصره .

١ - فهو يعرض للنص الذى يمكن أن تلقى الدراسات اللغوية على التاريخ . من ذلك قوله أن أصول الكلمات ومشتقاتها ، ترينا أى لون من ألوان الحياة عاشها قوم فى الوقت الذى كانت تتطور فيه لغتهم . إن المؤرخ ليستهدف تصويراً جديداً للحياة العقلية والأفكار المتداولة فى الشعب الذى يعرض لدراسته . كذلك آراء الناس تقاس بمبلغ الألفاظ المتداولة بينهم ، والطريقة التى يلجأون بها إلى استعمال كلمة قديمة ، استعمالاً مجازياً فى معنى جديد ، حين يراد التعبير عن فكرة جديدة ، ترينا مبلغ الأفكار التى كانت متداولة بينهم قبل مجيء هذه الفكرة الجديدة . لذلك نجد أن بعض الكلمات اللاتينية مثل "intelligere" و "disserere" ، ترينا كيف أن الرومان حين احتياجهم لألفاظ للتعبير بها عن «الفهم» و «النقاش» عملوا إلى نحتها من الألفاظ المستعملة فى الزراعة فاستعملوا كلمتى «الحصد» و «البذرة» ،



- ٢ - ثم هو يستفيد من الخرافات والأساطير بنفس الطريقة ، ذلك أن آلهة الديانة القديمة تمثل في صورة نصف شاعرية ، صرح الأوضاع الاجتماعية لهؤلاء الذين صوروا آلهتهم هذا التصور . من ذلك ما رآه فيكو في الأساطير الإغريقية الرومانية من تعبير عن الحياة العائلية والاقتصادية والسياسية عند القدامى . فريد أن نقول إن هذه الأساطير كانت الأسلوب الذى اتخذته العقلية البدائية التخيلية ، للتعبير به لنفسها عن أشياء ، كانت تلجأ العقلية المفكرة إلى التعبير عنها في صياغة القوانين المدنية والأخلاقية .
- ٣ - ثم هو يعرض منهاجاً جديداً ( غريباً في صورته الجديدة التى تبدو أمامنا ) للاستفادة من « الروايات » التقليدية ، ذلك أنه لا يسلم بصدق هذه « الروايات » حرفياً ، ولكن على أنها استدكار لسلسلة من الحقائق المختلطة ببعضها البعض : قد شوهدت مصادر نقلها إلينا ، تستطيع تحديد مقدار ما أدخلت عليه من تحريف متعمد أو تشويه إلى حد ما . كل « الروايات » التقليدية صادقة . ولكن لا توجد رواية واحدة منها تعنى ما تقول . ولكى نتيقن المعنى الذى نريده يجب أن نعرف نوع هؤلاء الناس رواة هذه الأخبار ، وما الذى يعنيه مثل هؤلاء الناس بسرد مثل هذه الأخبار بالذات .
- ٤ - ورغبة في توفير الأداة التى تكفل تفسير هذه الروايات من جديد ، ينبغى علينا أن نذكر أن العقليات عند مرحلة معينة من مراحل التطور أو التقدم ، تتمحضر عن إنتاج ذى طابع واحد لا يتغير . إنك لتجد أن العناصر الوحشية فى كل زمان ومكان تحمل طابع العقلية الوحشية ، ونحن نستطيع عن طريق دراسة العناصر الوحشية الحديثة ، أن نتيقن ماذا كانت عليه العناصر الوحشية الأولى ، ومن ثم نجد الوسيلة لتفسير الخرافات والأساطير الوحشية ، التى تخفى وراءها حقائق أقدم العصور التاريخية . والأطفال عناصر وحشية من نوع معين ، والقصص الخرافية عند الأطفال قد يساعدنا في تحقيق الهدف السالف الذكر : الواقع أن الفلاحين المحدثين عناصر غير منكورة تخرج إلى الخيال ، كما أن أفكارهم تلقى ضوءاً على أفكار المجتمع البدائى وهكذا .

ومجمل القول أن فيكو قد أنجز شيئين ، أولهما أنه أحسن الاستفادة من التقدم الذى طرأ على منهج البحث التحليلي النقدي ، الذى جاء ثمرة لجهود مؤرخي أواخر القرن السابع عشر ، ثم تقدم بهذا الأسلوب التحليلي مرحلة أخرى ، أثبت فيها كيف أن الفكر التاريخي يمكن أن يكون إنشائياً ، إلى جانب النقد والتحليل ، ثم فصل بينه وبين الاعتماد على المصادر المكتوبة ، محتفظاً له بطابعه الأصيل أو المستقل الذى يستطيع عن طريق التحليل العلمى للاستفادة المكتوبة أن يكشف عن حقائق أتى عليها النسيان . وثانيهما تطويره للأسس الفلسفية المتضمنة في تصويبه للأحداث التاريخية إلى الحد الذى يستطيع عنده أن يقوم بهجوم مضاد على الأسس العلمية والفلسفية للمدرسة ديكرت ، والمطالبة بأساس أوسع مدى وأعمق لنظرية المعرفة ، متقدماً بما اتسمت به العقيدة الفلسفية القائمة وقتئذ من ضيق وتفكير نظري مجرد .

الواقع أن تفكيره كان سابقاً لعصره ، ولذا لم يؤثر التأثير المطلوب . إن إنتاجه الذى بلغ مبلغ الكمال ، لم يُعترف به إلا بعد مرور قرنين من الزمان ، حين بلغ التفكير الألماني بأساليبه الخاصة ، مرحلة شبيهة كل الشبه بتلك التى انتهت إليها فيكو . . مرحلة تحققت عن طريق الازدهار العظيم للدراسات التاريخية في ألمانيا في أواخر القرن الثامن عشر . وحين حدث هذا ، اكتشف علماء الألمان قيمة إنتاج فيكو فقدروه تقديراً كبيراً ، ضاربين بذلك المثل على صدق نظريته . التى تقول بأن تعميم الأفكار وانتشارها لن يكون بالصورة التى تنتشر بها السلع التجارية ، وإنما يكون عن طريق الجهود المستقلة التى تقوم بها كل أمة على حدة ، فتكشف عما تحتاج إليه في أية مرحلة من مراحل تطورها .

#### ٨ - على النقيض من فلسفة ديكرت : لوك ، بركلي ، هيوم

أما الهجوم الثانى على فلسفة ديكرت ، وهو أعنف هجوم إذا قيس بنتائج التاريخية ، فقد جاء من قبل مذهب لوك الذى تبلور بصورة كاملة

في فلسفة هيوم . والذي حدث في أول الأمر هو المذهب التجريبي لهذه المدرسة ، رغم معارضته القوية لديكارت لم تكن له علاقة واضحة بمشاكل التفكير التاريخي ، ولكن الذي حدث بتطور هذه المدرسة الفلسفية ، وهو أن النظرية التي عرضت لتفصيلها ، أمكن أن تستخدم في مصالحة التاريخ ، ولو في صورة سلبية ، أي بقصد تحطيم فلسفة ديكارت التي استبعدت التاريخ من محيط المعرفة . لم تكن مشاكل التفكير التاريخي ، لتشغل حينئذٍ خاصاً في الكتابات الفلسفية لوك وبركلي ( ولو أن وصف لوك للمناهج بحثه بقوله « المنهج التاريخي السهل » ، يثبت أنه كان على شيء من العلم عن العلاقة بين فلسفته اللاديكارتية والدراسات التاريخية ) . يقول في مقاله في المقدمة البند الثاني - إنه يعني بهذا ما يهدف إليه من مناقشة الطرق التي توصلت بها عقولنا إلى تكوين ما لدينا من أفكار عن الأشياء المادية ، معنى ذلك أن فلسفة لوك قد عرضت لعلاج أفكارنا عن الأشياء المادية ، بنفس الطريقة التي عرض بها فيكون لدراسة العادات والتقاليد . أما عن المشكلة التي أثارها ديكارت ، والخاصة بالعلاقة بين الأفكار والأشياء المادية ، فقد استبعدت في الحالتين بوصفها مشكلة غير ذات موضوع . ولكن الشغف الذي أقرت به فرنسا ، فلسفة من طراز فلسفة لوك ، على يد رجال حركة الاستدارة أمثال فولتير ، ورجال دائرة المعارف الذين انصرفت جهودهم بشكل قاطع إلى التاريخ ، يثبت أن هذه الفلسفة كانت في صورة من صورها ميسرة لتكون سلاحاً يستخدمه التاريخ في اتجاهين ، أولها دفاعه عن نفسه ، وثانيهما في هجومه على فلسفة ديكارت التقليدية . والحقيقة أن الثورة على فلسفة ديكارت هي الطابع السلبى الرئيسى الذى اتسم به التفكير الفرنسى في القرن الثامن عشر ، أما عن جوانبها الإيجابية الرئيسية فهي أولاً طابعها التاريخي المتزايد ، وثانيهما إقرارها للفلسفة من طراز فلسفة لوك . وواضح أن هذه العناصر الثلاثة متبادلة متشابكة كلها .

ويمكن في سهولة عدد العناصر الرئيسية التي تميزت بها فلسفة لوك ،

وواضح في اعتقادي أن الفكرة التي تبدو في كل عنصر من هذه العناصر ، هي من الناحية السلبية ضد فلسفة ديكارت ، ومن الناحية الإيجابية إنتاج قصد به توجيه الفلسفة توجيهاً جديداً في اتجاه التاريخ .

١ - إنكار وجود أفكار خفية متوارثة في الطبيعة الإنسانية ، والإصرار على أن المعرفة تأتي عن طريق التجربة<sup>(١)</sup> ، ذلك أن فكرة وجود أفكار خفية تتعارض مع التاريخ . إذ لو صدق أن المعرفة كلها لا تعدو أن تكون من قبيل إبراز الأفكار المتوارثة في تكويننا ، ولو صدق أن هذه الأفكار كلها موجودة بوصفها طاقة كامنة في كل عقلية إنسانية ، لاستتبع هذا من الوجهة النظرية ، أن كل ضروب المعرفة الممكنة قد يحصل عليها الفرد بنفسه ، نتيجة لجهوده الخاصة وبدون أية مساعدة من الغير ، وإذن لا محل للجهود الجماعية التي تستهدف بناء صرح المعرفة ، وهو العمل الذي يعد من اختصاص التاريخ . ولو صدق أن ضروب المعرفة كلها مشتقة من التجارب ، لكانت هذه المعرفة من إنتاج التاريخ . لقد سبق أن قال بكون إن الحقيقة وليدة الوقت<sup>(٢)</sup> - ذلك أن أصدق ألوان المعرفة يأتي ثمره للتجارب الناضجة التي عركتها الأحداث . من ذلك يتضح أن الجزء الأول من مقال لوك ، تضمن تقديرًا للمعرفة من وجهة نظر التاريخ .

٢ - إنكار أي برهان يقصد به ما افترض من وجود هوة تفصل بين الأفكار والأشياء المادية ، وهو إنكار يأتي استناداً إلى النظرية القائلة بأن المعرفة لا تتصل بحقيقة كائنة بمعزل عن أفكارنا ، وإنما تنصرف إلى الاتفاق أو الاختلاف بين أفكارنا نفسها . وواضح أن هذه النظرية تنطوي على تناقض فيما لو طبقت على العلوم الطبيعية ، إذ الذي يحدث بصدد هذه العلوم ، أننا نهدف إلى المعرفة بشيء لا يمكن اختزاله إلى مجرد أفكار ،

(١) هي نظرية المعرفة التجريبية "Empiricism" أما النظرية الأخرى التي تناقضها والتي تؤمن بالأفكار المتوارثة "Innate Ideas" كما تؤمن بالأسس الأولى للتفكير المجرد استناداً إلى قوانين العقل البحت فهي المذهب العقلي ويسمونه "Rationalism" .

(٢) "Novum Organum" الأورجانون الجديد ، الجزء الأول بند ٣٤ .

ولكن فيما يختص بانطباقها على معرفتنا التاريخية بالأنظمة الإنسانية كالأخلاق والقانون واللغة والسياسة ، نجد أنها لا تخلو من التناقض فحسب ، وإنما تكون كذلك أمثل الطرق الطبيعية للنظر إلى هذه الأشياء على نحو ما تبيننا .

٣ - إنكار الأفكار النظرية المجردة والإصرار على أن كل الأفكار تعبر عن الواقع المادى . وهذا الذى أثبت بركلى أنه متضمن فى فلسفة لوك ينطوى على تناقض بين عند تطبيقه على الرياضيات والطبيعة ، ولكن من الواضح فى هذه المرة أيضاً أنه الطريقة الطبيعية للتفكير فى التاريخ ، حيث لا تتألف المعرفة من قضايا عامة مجردة ، وإنما تتألف من أفكار تتعلق بالمادى الواقعى .

٤ - التفكير بأن المعرفة الإنسانية لا بد أن تقتصر دون إدراك الحقيقة المطلقة والعلم اليقين ، ولكنها ( على حد تعبير لوك ) قد تبلغ مبلغ اليقين الذى تتطلبه ظروفنا ( أو كما يقول هيوم ) إن العقل لا يستطيع أن يبدد سحب الشك ولكن الطبيعة نفسها ( أو الطبيعة الإنسانية ) تكفى لهذا الغرض ، وتفرض علينا فى حياتنا العملية ضرورة قصوى ، هى أن نعيش ونتكلم ونعمل كغيرنا من الناس . وفى ذلك عزاء للمسيحي المشتغل بمسائل الرياضيات والطبيعة ، ولكنها تنهض أساساً واقعياً للمعرفة التاريخية ، وهى التى « تنصرف » بالتحديد لما يسميه لوك ظروفنا أو الوضع الحقيقى للشئون الإنسانية ، أو الطريقة التى يعيش بها الناس ويتكلمون ويعملون .

معنى ذلك أن المدرسة الإنجليزية تقوم بتوجيه الفلسفة توجيهاً جديداً فى اتجاه التاريخ ، ولو أنها ليست بوجه عام على بيئة من أنها تفعل ذلك . ومع هذا فإن هيوم كان على شئ من الإحاطة بالموقف بصورة لم تتييس لساقيه . وفيما يختص بمفكر عميق شديد الثقة بنفسه مثل هيوم ، لا بد أن يكون الانصراف عن دراسة الفلسفة إلى التاريخ فى سن الخامسة والثلاثين ، أمراً له مغزاه . ولو بدا لنا على ضوء الدراسات التى اهتم بها أخيراً أن نبحث فى مؤلفاته الفلسفية عن إشارات التاريخ ، لوجدنا عدداً قليلاً منها ، ولكنها إشارات رغم قلتها ، تشير إلى اهتمامه « بالتاريخ » وأنه عرض له من

«وجهة نظر الفلسفة ، وأنه كان على ثقة كبيرة بسداد نظرياته الفلسفية وقدرتها على حل ما يستتبعها من مشكلات .

وسأعرض لاثنتين من هذه الإشارات . : نجده في الإشارة الأولى يطبق مبادئ فلسفته على حالة معينة ، هي المعرفة التاريخية مقيسة بروح مناهج البحث التي فصلها العلماء في أواخر القرن السابع عشر : « نحن نعتقد أن قيصر قتل في مجلس الشيوخ في الخامس عشر من مارس ، لأن هذه الحقيقة قد ثبتت استناداً إلى شهادة جميع المؤرخين الذين اتفقوا على أن هذه الحادثة قد وقعت في هذا الزمان والمكان بالتحديد . إنك لتجد هنا بعض الرموز والحروف التي تستطيع أن تستذكرها أو تدركها بالحس - وهي في نفس الوقت رموز نذكر أنها كانت مستعملة للدلالة على أفكار معينة - قد تكون من نوع الأفكار التي سرت إلى عقول أصحابها في التو والساعة ، حين شاهدوا ما حدث بالفعل ، فاشتقوا أفكارهم هذه مما حدث مباشرة ، أو قد تكون من نوع الأفكار التي جاءت نقلاً عن رواة نقلوها بدورهم عن رواة آخرين ، وهكذا نسير في سياق « معنعن » يصل بنا في آخر الأمر إلى هؤلاء الذين حضروا الحيات وشاهدوه بأعينهم . وواضح أن كل هذه السلسلة من البراهين ، أو الارتباط بين الأسباب والنتائج ، إنما يستند في أول الأمر إلى هذه الرموز أو الحروف التي تُرى أو تُستذكر ، وأنها بدون الاعتماد على الذاكرة أو الحواس يصبح تدليلنا لا يستند إلى أساس (١) .

هنا نجد أن المادة التي يعرض لها المؤرخ أتت عن طريق الإدراك المباشر ، وهي ما يسميه هيوم بالأفكار (٢) أو (مدركات الحس ) : إنه في

(١) هيوم « بحث في الطبيعة الإنسانية » "Treatise of human Nature" الجزء الأول ، القسم ٣ من الكتاب ب ، بند ٤ - وهو من عهد المذهب التجريبي في المعرفة ، والمسئول عنها تسرب من شك إلى سخر ، واستقراء العلمى .

(٢) "Impressions" و... ما هنا بالأصطلح الفلسفى "Sense contents" .

الواقع يرى بعض الوثائق الموجودة أمامه وهنا يأتي السؤال ، لماذا كانت هذه الأفكار سبباً في اعتقاده أن قيصر قد قتل في زمان ومكان معينين ؟ هو يجيب على هذا ببساطة ، إذ يقول بأن ارتباط هذه العلامات التي نراها ببعض الأفكار ، حقيقة واقعة تشهد بها ذاكرتنا . وما دام هذا الارتباط دائماً ، فنحن نعتقد أن هؤلاء الذين سطوروا هذه الكلمات في أول الأمر قصدوا بها نفس المعنى الذي يجب أن نقصد إليه نحن الآن : ومعنى ذلك أننا نعتقد - بفرض صدقها - أنهم آمنوا بما قالوا ، أي أنهم رأوا قيصر يموت فعلاً في هذا الوقت وفي هذا المكان المحدد . ولنا في هذا حل مقنع جداً لمشكلة التاريخ بالشكل الذي تبدو به في نظر مؤرخ عاش في أوائل القرن الثامن عشر - مؤرخ كان يمكن أن يقنع ؛ لو أنه استطاع أن يعرض للمعرفة التاريخية بوصفها سلسلة من المعتقدات المعقولة جاءت استناداً للشهادة (أو الرواية) ، وإذا استطاع الفيلسوف - كما استطاع هيوم - أن يستطرد حتى يثبت أن أي ضرب آخر من ضروب المعرفة لم يكن أكثر من سلسلة متساكنة من المعتقدات المعقولة ، لكان معنى ذلك أن للتاريخ مكانته المشروعة في عالم المعرفة .

ثانياً : كان هيوم على بينة من أن التفكير الفلسفي المعاصر قد ألقى الشك على صدق المعرفة التاريخية ، وهو من أجل هذا يخرج عن سياق التذليل ، لتفنيد البرهان الذي سبق في هذا الصدد ، خصوصاً وأن هذا البرهان قد يساق استناداً إلى نظرياته (وهو زعم خاطئ في نظره) « واضح أنه لا توجد قضية في التاريخ القديم ، نستطيع أن نثبت من صدقها إلا عن طريق فحص الملايين العديدة من الأسباب والنتائج ، وعن طريق سلسلة من البراهين الطويلة التي يتعذر استقصاؤها . يجب أن تكون الحقيقة التاريخية ، قد مرت في أفواه كثيرة قبل أن يحاط المؤرخ الأول علماً بها . فإذا ما سجلت كتابة أصبحت لكل صورة جديدة منها وثيقة جديدة »

لا سبيل إلى معرفة الارتباط بينها وبين سالفها إلا عن طريق التجربة والملاحظة . ولكن هذا التدليل السالف ، قد ينتهى بنا إلى حد القول بأن وثائق التاريخ الماضى كله ، لا بد أن تعتبر فى حكم المفقودة ، ما دمتنا بصدد سلسلة من الأسباب متزايدة تستطرد عبر مرحلة طويلة .

ولكن هيوم يستطرد بعد هذا إلى البرهنة على أن مثل هذا الكلام لا يقبله العقل . ذلك أن وثائق التاريخ القديم لا تختفى بهذه الصورة ، لمجرد القول بأن سياق التدليل طويل والحل هو :

« بالرغم من أن التدليل يسير عبر حلقات طويلة لا عد لها ، إلا أن الروايات كلها من نوع واحد ، وتعتمد على أمانة القائمين بأمر الطباعة والنسخ . إن العملية تستطرد وفق خطوات محددة لا تختلف فى واحدة عنها فى أخرى ، فإذا ما عرفنا رواية استطعنا معرفة الروايات الأخرى ، ومتى استطعنا كتابة واحدة منها ، استطعنا كتابة بقية الروايات بلا حرج (١) » .

يتضح من هذا أن هيوم ، حين كتب هذه الرسالة وهو فى العقد الثالث من عمره ، قد فكر فى مشاكل التفكير التاريخى ، وقرر أن اعتراضات ديكرت عليه غير صحيحة ، ثم انتهى بعد ذلك إلى نظرية فلسفية استطاعت فى رأيه تفنيد هذه الاعتراضات وإرساء التاريخ على أسس لها من القوة والسداد ما توفر لأى علم آخر على الأقل . وأنا لن أذهب إلى حد القول بأن نظريته الفلسفية تنهض كلها دفاعاً مسبباً عن التفكير التاريخى ، ولكنى أقول إن هذا الدفاع كان على الأقل ، لإحدى التبعات التى تعهدتها نظريته بصفة ضمنية . ويخيل إلى أنه حين انتهى من إنتاجه الفلسفى ، لو سأل نفسه عن مبلغ ما أنجز فيه ، لحق له أن يقول إنه على أية حال قد أنجز أمراً هاماً واحداً ، هو البرهنة على أن التاريخ ضرب من ضروب المعرفة الصادقة .



المشروعية ؛ بل إنه في الحقيقة ليستند إلى مشروعية أقوى من تلك التي تستند إليها أغلبية العلوم الأخرى ، لأنه لم يأخذ على عاتقه أكثر مما رسم لنفسه من حدود ، ولا هو يعتمد على افتراضات ميتافيزيقية هي مثار الشك أو الجدل . إن موجة الشك العام الذي انساب إليه تبعاً لفلسفته ، نالت أكثر ما نالت من تلك العلوم التي ادعت لنفسها مبلغ اليقين العلمي والقوانين النهائية . إن العنف الذي طبع نقده الفلسفي ، وأنضغض ضروب التفكير كلها للمقياس واحد تقاس به - هو العقيدة الطبيعية المعقولة - لم ينل شيئاً من صرح التاريخ ، بوصفه لوناً من ألوان التفكير الذي يمكن أن يقنع بهذا المقياس المرسوم . ومع ذلك فإن هيوم لم يفتن إلى مبلغ تأثير فلسفته على التاريخ ، وبوصفه أحد كتاب التاريخ ، يعتبر على قدم المساواة مع علماء عهد الاستنارة . ذلك أن جهودهم ، كجهوده ، قصرت دون إرساء التاريخ على أسس علمية لأنها كانت تقيس الطبيعة الإنسانية بمقياس نظرية « الجوهر » رغم تعارض بين بينهما وبين الأسس التي قامت عليها فلسفته .

## ٩ - حركة الاستنارة

يعتبر هيوم بإنتاجه التاريخي وكذلك معاصره الذي يكبره قليلاً ، فولتير أئمة مدرسة جديدة في التفكير التاريخي ، ويمكن تحديد ما أنجزه هذان الفيلسوفان وأتباعهما في هذا المضمار ، بقولنا إنه تدوين التاريخ في عهد الاستنارة ويقصد بكلمة الاستنارة Aufklärung ، تلك الجهود التي اتسمت بها مقدمات القرن الثامن عشر ، التي استهدفت تطبيق الثقافة العلمانية في كل ميدان من ميادين الحياة الإنسانية والتفكير . ولم تكن هذه الحركة ثورة ضد سلطان الديانة النظامية فحسب ، ولكن ضد الدين كيفما كان . لقد اعتبر فولتير نفسه قائد حملة تستهدف القضاء على المسيحية . فقاتل تحت شعار Ecrasez l'inâme ( أحرق الباطل ) حيث يقصد بالكلمة الثانية من هذه

العبارة ، ضروب الشعوذة ، وأن الدين يعتبر « دالة » على كل ما هو رجمي بربرى فى الحياة الإنسانية . وكانت النظرية الفلسفية التى تستند إليها هذه الحركة ، هى أن بعض ألوان النشاط العقلى تكون تعبيراً عن حالة البداوة الأولى ، ونفى متى نضجت العقلية . ويقول فيكون إن الشعر هو الأسلوب الطبيعى الذى يعبر به الإنسان الوحشى عن نفسه أو تعبر به العقلية الضئيلة عن نفسها ، ثم يقول إن أسنى أنواع الشعر هو الذى ظهر فى العصور البربرية أو عصور البطولة كشعر هوميروس أو دانتي ، ولكن الذى يحدث بتطور البشرية ، هو سيطرة العقل على الخيال والعاطفة ، واستبدال النثر بالشعر ، وفى المرحلة المتوسطة بين الأسلوب الشعرى أو الخيالى البحت ، الذى يصور به الإنسان تجاربه لنفسه ، والأسلوب النثرى أو العقلى البحت ، يضع فيكون مرحلة ثالثة ، هى مرحلة الاعتماد على الأساطير أو المرحلة نصف التخيلية . تلك هى مرحلة التطور التى تضيف على الثقافة كلها تفسيراً دينياً . انذاك يقول فيكون إن الفن والدين والفلسفة ، هى الأساليب الثلاثة المختلفة التى يعبر الإنسان بها عن ثقافته ، أو يكيف بها ضروب ثقافته كلها . وتلك عناصر يتعذر التوفيق بينها كلها ، كما أن العلاقة التى تربط بينها ، تبدو فى إطار من الجدل تتعاقب فيه هذه العناصر فى صورة ترتيب منظم . يتبع هذا أن النظرة الدينية للحياة ، لابد أن تعقبها نظرة عقلية فلسفية .

ولكن لم يقدم قولثير أو هيوم على تفصيل نظرية واضحة من هذا الطراز ، ولو أنهما كانا على بينة من مثل هذه النظرية لقبلاها فى الغالب ، واعتقدا أنهما وأتباعهما هم الأداة التى كانت تنشط لإنهاء العصر الدينى فى تاريخ الحياة الإنسانية ، وافتتاح عصر متعقل لادنى . ومع ذلك ، فالذى حدث فى الواقع هو أن جادل هؤلاء فى أمر الدين جدالاً عنيفاً مسرفاً من زاوية واحدة ، إلى الجدل الذى تعذر معه أن تنهض مثل هذه النظرية السالفة دفاعاً عن الدين ودوره فى تاريخ الإنسان . كان الدين فى نظرهم شيئاً مجرداً

من أية قيمة إيجابية ، بل كان من قبيل الخطأ البحث مرده إلى رياء مسرف متعمد من جانب مجموعة من الآدميين يسمون بالقساوسة ، خيل هؤلاء ، أنهم قد اخترعوا الدين لاستخدامه أداة يسيطرون بها على جماهير الناس ، اعتقد هؤلاء أن ألفاظاً « كالدين » و « القسيس » و « العصور الوسطى » و « البربرية » ، ليست من قبيل الألفاظ التاريخية أو الفلسفية أو ألفاظ علم الاجتماع ذات المعنى العلمى المحدود ، على النحو الذى قال به فيكو ، وإنما كانت ألفاظ سباب ذات معنى عاطفى ، وليست مدلولاً محدوداً يعبر عن فكرة . ومتى استطاعت كلمات مثل « دين » و « بربرية » أن تكون ذات مفهوم محدود ، تصبح الكلمة دالة على شىء ذى وظيفة إيجابية فى التاريخ الإنسانى ، فلن يكون مجرد شر أو خطأ ، ولكن شيئاً له قيمته المقدرة له ومكانته المحددة له . إن النظرية التاريخية الصادقة لتاريخ البشرية ، ترى لكل شىء فى هذا التاريخ ما يبرر كيانه ، وأنه جاء إلى الوجود ليقدم أغراض الناس الذين تمخضت جهودهم الجماعية عن خلقه . والتفكير فى أية مرحلة من مراحل التاريخ على أنها لا تمت إلى العقل بصلة ، معناه أنك لم تنظر إلى هذه المرحلة نظرة مؤرخ ، بل نظرة صحفى أو نظرة من يجادل فى شئون زمن ما فيما يكتبه من رسالات : معنى ذلك أن تقدير حركة الاستنارة للتاريخ ، لم يكن تقديراً تاريخياً بالمعنى الصحيح . ولقد كان الدافع الأول إليه نزعة جدلية تتعارض مع التاريخ .

وهذا هو السبب فى أن الكتاب أمثال فولتير وهيوم لم يعملوا على تحسين أساليب البحث التاريخى إلا بقدر ضئيل . لقد اعتمدوا على تلك الأساليب التى ابتكرها رجال الجيل السالف ، أمثال مايلون وتلمونت وعلماء « البولاند » ، حتى لقد عجزوا عن استعمال هذه الأساليب وفقاً للروح العلمية الحقيقية : لم يصل شغفهم بالتاريخ إلى حد الاهتمام به لنفسه فيدأبوا وراء الكتابة تاريخ جديد للعصور المظلمة البعيدة . لقد أعلن فولتير بصراحة

«ألا سبيل إلى الحصول على معرفة تاريخية سديدة تتعلق بالأحداث التي سبقت خاتمة القرن الخامس عشر : وكتاب هيوم « تاريخ إنجلترا » لإنعاج هزيل موزج ، حتى يصل به إلى نفس هذه الفترة وهي عصر التيتودور . والسبب الحقيقي الذي قصر اهتمامهم على العصر الحديث ، هو أن انسياقهم وراء « العقل » في معناه الضيق ، لم يشعرهم بشيء من الإشفاق ، أو بالأحرى ، التقدير الدقيق لما اعتبروه من وجهة نظرهم حقاً تاريخية لم تخضع لسلطان العقل . لقد بدأ اهتمامهم بالتاريخ عند النقطة التي أخذ فيها هذا التاريخ يعرض لروح حديثة من طراز روحهم ، هي الروح العلمية : ونجد بالنسبة إلى الأوضاع الاقتصادية أن المقصود من هذا هو الروح الصناعية والتجارية في العصر الحديث ، أما من وجهة النظر السياسية ، فالمقصود هو روح الملكية المستبدة المستنيرة . لم يكن لدى هؤلاء فكرة عن الأوضاع ، باعتبارها وليدة روح الشعب في مراحل تطوره التاريخي ، وإنما اعتقدوا أنها من قبيل المخترعات أو الأساليب التي ابتكرتها عقول الجبابرة وفرضتها على الناس فرضاً ، وفكرتهم عن الدين بوصفه مهنة يمارسها القساوسة ، هي مجرد تطبيق لنفس المبدأ الوحيد الذي فهموه — على مرحلة تاريخية لا ينطبق عليها :

وحركة الاستنارة في معناها الضيق ، بوصفها في الأصل حركة جدلية سلبية وجهاداً ضد الدين ، لم تسم على الطابع الذي اتسمت به عند نشأتها ، وبقي فولتير أقوى وأصدق تعبيراً عنها ، ولكنها تطورت في اتجاهات عدة من دون أن تفقد طابعها الأصلي . وذلك أنها باحتفاظها بالفكرة التي دأبت عليها منذ نشأتها — وهي أن الحياة الإنسانية في حاضرها وماضيها ، ليست في الأصل إلا ضرباً من النشاط الأعمى الذي يتخبط بمعزل عن العقل ، وإنما يمكن أن يوجه نحو العقل — قد حملت في طياتها بذور حركتين تقديميتين سريعتين ، حركة تتجه إلى الوراء أو بتعبير أدق حركة تقدم تاريخي ، تعين عليه أن يعالج تاريخ الماضي بوصفه مسرحاً لنشاط قوى لا تعرف العقل ،

وحركة تتجه إلى الأمام ، أو حركة عملية أو سياسية بشكلى أقوى ، تنبأ بلز  
تحاول أن تبلغ بالبشرية ميعاداً تتحقق فيه سيطرة العقل .

( ١ ) وكثال للاتجاه الأول يقابلنا مونتسكيو وجيبون . . تميز الأول  
بتنوع الفوارق بين الأمم المختلفة والثقافات المختلفة ، ولكنه أخطأ فهم الطابع  
الجوهري لهذه الفروق ، فبدلاً من تفسير تاريخها بالإشارة إلى العقلية  
الإنسانية ، اعتقد أن مرد هذه إلى فوارق مناخية وجغرافية ، وبعبارة أخرى  
اعتبر أن الإنسان جزء من الطبيعة ، كما أن تفسير الأحداث التاريخية يأتى  
استناداً إلى حقائق الكون المادى . وإذن يصبح التاريخ قياساً إلى وجهة النظر  
هذه نوعاً من التاريخ الطبيعى للإنسان أو علم الإنسان ، ولن تبدو الأوضاع  
فى إطار هذا الوصف من قبيل المخترعات الحرة التى تمخضت عنها العقلية  
الإنسانية فى مراحل تقدمها ، وإنما تأتى نتيجة حتمية لأسباب طبيعية . والواقع  
أن مونتسكيو صور الحياة الإنسانية على أنها انعكاس للأوضاع الجغرافية  
والمناخية ، لا تختلف فى ذلك عن حياة النباتات ، وهذا يتضمن أن التغيرات  
التاريخية ، إن هى إلا أشكال مختلفة لشيء واحد لا يتغير ، هو الطبيعة  
الإنسانية فى استجابتها لمتغير المؤثرات . وهذا التقدير الخاطئ للطبيعة  
الإنسانية ، والجهد الإنسانى ، هو نقطة الضعف فى أية نظرية من طراز  
نظرية مونتسكيو ، تحاول تفسير خواص مدنية من المدينيات بالإشارة إلى  
حقائق جغرافية . لا جدال فى وجود علاقة وثيقة بين أية ثقافة وبين بيئتها  
الطبيعية . ولكن الذى يحدد طابعها ليس هو حقائق هذه البيئة بصفها المجردة  
ولكن ما يستطيع الإنسان أن يجربه عليها ، وهذا يتوقف على نوع هذا  
الإنسان : ومونتسكيو بوصفه مؤرخاً لم يبال بالنقد إطلاقاً ، ولكن إصراره  
على العلاقة بين الإنسان وبيئته ( رغم فهمه الخاطئ لطبيعة هذه العلاقة )  
وعلى العوامل الاقتصادية التى اعتقد أنها تشكل الأوضاع السياسية ، كان  
أمراً هاماً لا فى حد ذاته فقط ، ولكن لتطور التفكير التاريخى فى المستقبل .

وجيبون ، الذى يمثل حركة الاستنارة التاريخية أصدق تمثيل ، قد سلم بكل هذا ، كما سلم بأن كل ما يقال بصدد التاريخ ممكن وجائز إلا أن يكون هذا التاريخ « فلماً » يعرض الحكمة الإنسانية ، ولكنه بدلا من أن يجد دستور الإيجان فى قوانين الطبيعة التى افترض حينئذ - من وجهة نظر مونتسكيو - أنها البديل من حكمة الإنسان ، وأن لها الفضل فى خلق المنظمات الاجتماعية التى ما كان يستطيع أن يخلقها لنفسه ، قال إن الدافع القوى وراء الأحداث التاريخية هو الطيش الإنسانى نفسه ، بل إنه فيما يعرض من قصص ، يدل على ما يسميه نصره البربرية والدين . ولكن القول بوجود مثل هذا النقص ، لا بد أن يتبعه افتراض أوضاع سابقة قد انتصر عليها هذا الطيش . ومن ثم نجد جيبون يبدأ قصصه بعصر ذهبي ، حين استطاع العقل الإنسانى أن يتحكم فى عالم سعيد هو « عصر الأباطرة » الأنطونيين ، وهذه الفكرة عن عصر ذهبي فى الماضى ، تجد بلجيون مكانة خاصة بين مؤرخى عهد الاستنارة ، فهو فى ناحية من النواحي يربط بينه وبين سالفه أصحاب الدراسات الاجتماعية فى عهد النهضة الأوروبية فى ناحية أخرى يصل بينه وبين من جاء بعده من علماء الحركة الرومانتيكية فى ختام القرن الثامن عشر .

( ب ) أما من ناحيتها التقدمية حين يبدو أن هذا العصر الذهبى سيتحقق فى المستقبل القريب ، فإن هذه الحركة قد تجد تعبيراً عنها فى « كوندرسيه » على حد ما نجد فى كتابه « عرض لنواحي تقدم العقلية البشرية » الذى كتبه فى أثناء الثورة الفرنسية حين كان سجيناً ينتظر إعدامه . إنه هنا يعنى نفسه بمستقبل مثالى يخفى فيه الطغاة وأرقاؤهم ، كما يخفى فيه القساوسة وأذنابهم ، مستقبل يُخضعُ الاستمتاع بالحياة والحرية والتماس أسباب السعادة لسلطان العقل .

ويتضح من هذه الأمثلة أن تدوين التاريخ فى عهد الاستنارة ، كان من عمل الوحي إلى حد كبير ، على النحو الذى توحى به كلمة ( الاستنارة ) .

كانت النقطة الرئيسية في التاريخ من وجهة نظر هؤلاء الكتاب هي مشرق الروح العلمية الحديثة ، أما كل ما جاء قبلها فمن قبيل الشعوذة والظلام والخطأ والتضليل . ومثل هذه الظواهر لا يمكن أن يكتب عنها تاريخ ، لأنها ليست جديدة بالدراسة التاريخية فحسب ، ولكن لأنها لا تنطوي في مراحلها على تقدم عقلي أو ضروري . وقصة هذه الظواهر لا تعدو أن تكون قصة رواها أبلة فياضة بالطنين والغضب ، ولكنها مفلسة من المعنى .

وإذن فيما يختص باعتبار جوهرى دقيق هو أصل هذه الروح العلمية الحديثة ، لم تكن لدى هؤلاء الكتاب فكرة عن الأصول التاريخية أو العمليات (التي تنظم نشاط الأحداث) : إن العقل البحث لا يمكن أن يأتي لهذا الوجود من حالة هي النقيض المطابق من هذا العقل : لا يمكن القول بوجود تطور ينتهى بنا إلى وجود حالة « العقل » من « اللاعقل » : لقد كان مشرق الروح العلمية من وجهة نظر حركة الاستنارة ، معجزة كاملة الإعجاز لم يكن لها من تمهيد في سياق الأحداث التاريخية السابقة ، ولم يكن لها من سبب يتكافأ مع هذا الأثر . وهذا معجز عن التفسير أو العرض لما اعتبروه من وجهة نظرهم أخطر الأحداث التاريخية ، كان بطبيعة الحال عرضاً من الأعراض له معناه . كان معناه أنهم لم تكن لديهم بصفة عامة نظرية مقنعة عن « السببية التاريخية » كائنة ما كانت : كان من نتيجة هذا أن عرضهم لقانون « السببية » في إنتاجهم التاريخي كان عرضاً سطحيّاً إلى الحد الذي يبعث على السخرية : لقد كان هؤلاء المؤرخون على سبيل المثال ، هم الذين ابتكروا الفكرة الجائرة ، التي تذهب إلى أن النهضة الأوروبية مردها في الأصل لسقوط القسطنطينية ، وما حدث نتيجة لهذا من طرد العلماء الذين تشتتوا التماساً لأوطان جديدة ، وثمة مظهر طبق الأصل لهذه الزعة الفكرية يبدو في ملاحظة بسكال ، التي تقول بأن أنف كليوبترا لو كانت أطول ، لتغير تاريخ العالم تغييراً كبيراً ، ونقص مظهر طبق الأصل من إفلاس

مناهج البحث التاريخي ، التي يثبت من التفسير الحقيقي لأحداث التاريخ ، فافتنعت بأوهن الأسباب تفسر بها أخطر النتائج وأبعدها أثراً . ومثل هذا المقصور عن اكتشاف الأسباب التاريخية الحقيقية ، لا جدال مرتبط بنظرية الفيلسوف « هيوم » في « السببية » . تلك التي تذهب إلى استحالة إدراك أي صلة تربط بين حادثتين .

ولعل خير موجز نسوقه لوصف الكيفية التي اتبعت في تدوين التاريخ في عهد الاستنارة ، هو القول بأنها تقيدت بفكرة البحث التاريخي التي ابتكرها مؤرخو الكنيسة في أواخر القرن السابع عشر ثم نحت بها منحى آخر يتعارض مع واضعها ، ثم لم تلبث أن استخدمتها في أسلوب متعمد يتعارض مع روح الرهبان بدلاً من أن يفسج مع هذه الروح . ولم تبذل أية محاولة للسمو بالتاريخ عن اعتبارات الدعاية ، بل الذي حدث على العكس من ذلك هو الإسراف في هذه الناحية ، لأن الجهاد المقدس من أجل العقل كان لم يزل من قبيل الحرب المقدسة . لقد لمس مونتسكيو الحقيقة حين قرر (١) أن فولتير كان من حيث الروح مؤرخ رهبنة يكتب للرهبان ، وتجده في نفس الوقت أن مؤرخي هذه الفترة أحرزوا تقدماً ملحوظاً في بعض النواحي : ذلك أنهم بالرغم مما اتسموا به من عدم التسامح وعدم التعقل ، كانوا يجاهدون من أجل التسامح . نعم عجزوا عن تقدير القوة الابتكارية للروح الشعبية ، ولكنهم مع ذلك كتبوا من وجهة نظر الرعايا ، لا وجهة نظر الحكومة ، ومن ثم أضفوا أهمية جديدة لم يسبقوا إليها ، على تاريخ الفنون والعلوم والصناعة والتجارة والثقافة بصفة عامة . وبالرغم من « السطحية » التي اتسم

(١) مثل فولتير كتل الرهبان الذين لا يكتبون من أجل الموضوع الذي يتعرضون لعلاجيه ، ولكن يكتبون من أجل أمجاد الطائفة أو المنظمة التي ينتمون إليها : إن فولتير يكتب من أجل ديره .



أبها بحثهم عن الأسباب ، إلا أنهم لم يهتموا على الأقل ، ولذا تضمن تفكيرهم في التاريخ ( بالرغم من هيوم ) أنه عملية تتألف من سلسلة أحداث لا بد أن تعقب الواحدة منها الثانية ، ومن ثم نجد أن قوى مخترمة كانت تنشط في تفكيرهم تعمل صوب تحطيم معتقداتهم الجارمة ، والسمو عن الحدود التي رسموها لأنفسهم . إنك لتجد في أعماق إنتاجهم فكرة عن « العملية التاريخية » بوصفها عملية لا تتقدم بفعل الملوك المستبدين المستنيرين ، ولا هي تستطرد وفق خطط من تصميم إله يسمو على هذا الكون ، وإنما تستطرد وفق « حتمية » هي قانونها الخاص بها وهي « حتمية » من نسيج تكوينها كامن فيها ، يبدو فيها الطيش نفسه صورة متحركة تنطوي على العقل .

#### ١٠ - علم الطبيعة الإنسانية

قلت في البند الأول من هذا الجزء إن الحملة التي شنها هيوم على فلسفة « الجوهر الروحي » كانت هي المقدمة الفلسفية للتاريخ العلمي ، لأنها قضت على آخر أثر لفلسفة الجوهر التي قال بها الفكر الإغريقي - الروماني ، وفي البند الثامن عرضت للكيفية التي سلكها لوك وأتباعه في توجيه الفلسفة توجيهاً جديداً نحو التاريخ ، ولو أنهم في الواقع لم يكونوا على بينة من هذا كما ينبغي . والذي حال بين التاريخ في القرن الثامن عشر ، وبين أن يتهج نهج الأسلوب العلمي عن طريق الانتفاع بمأرجهود الثورة الفلسفية كاملة ، هو بقية من فلسفة « الجوهر » تضمنها في صورة لاشعورية تفكير علماء الاستنارة حين استهدفوا وضع علم ينظم الطبيعة الإنسانية . وكما أن المؤرخين القدامى اعتقدوا أن الطابع الروماني - على سبيل المثال شيء لم يخلق إطلاقاً ، ولكنه موجود منذ الأزل ولم يحدث أن أتى عليه التغيير ، فكذلك شأن مؤرخي القرن الثامن عشر ، الذين اعتقدوا أن كل تاريخ صحيح هو تاريخ الإنسان ، ذلك أنهم افترضوا أن الطبيعة الإنسانية كانت موجودة منذ خلق

هذا العالم ، وأنها كانت موجودة على هذه الصورة التي ألفوها بين أنفسهم :  
تفصيل ذلك ما انصرف إليه التفكير من أن الطبيعة الإنسانية ، قياساً إلى  
فلسفة « الجوهر » ، تعتبر شيئاً يتسم بالدوام والثبات - هي « جوهر »  
يمعزل عن التغيير له كيانه الكامن ، وراء سلسلة التغييرات التاريخية ، وكل  
ضروب النشاط الإنساني : لم يحدث أن أعاد التاريخ نفسه ولكن الطبيعة  
الإنسانية سرمدية لا تتغير .

وهذا الافتراض موجود في مونتسكيو على نحو ما بيننا ، ولكنه في  
نفس الوقت يمكن وراء كل ضروب الإنتاج الفلسفي للقرن الثامن عشر  
بصرف النظر عن فترات أخرى . إنك لتجد أن الأفكار المتوارثة في الطبيعة  
الإنسانية ، على نحو ما ذهب إليه ديكرت ، هي طرق التفكير الطبيعية  
للعقل الإنساني بصورته هذه في كل زمان ومكان ، والإدراك الإنساني على  
النحو الذي صورته لوك قد افترض أنه ظاهرة لا تختلف في وضع عنه في  
آخر ، ولو أنه لم يبلغ مبلغ النضوج في الأطفال والبلهاء والمتوحشين . والعقل  
الذي يقصد به كانت « البديهية » « Intuition » لأنه مصدر إدراكنا للزمان  
والمكان ، « والإدراك المستنير » لأنه مصدر معرفتنا بالقوانين العلمية المجردة  
« والاستدلال العقلي » لأنه مصدر الأفكار التي تتصل بالله والحرية والخلود ،  
هو عقل إنساني بحت ، ولكن « كانت » يفترض بلا جدال أن هذا هو  
النوع الوحيد من العقلية الإنسانية التي وجدت أو قدر لها أن توجد إطلاقاً .  
إنك لتجد حتى المفكر المشكك من طراز هيوم ، يسلم بهذا الافتراض على  
نحو ما أشرت إليه ، لذلك تراه في مقدمة كتابه « بحث في الطبيعة الإنسانية »  
يعرض لمنهاج الكتاب بقوله ، إن كل العلوم ذات صلة بالطبيعة الإنسانية  
تتفاوت من حيث القوة والضعف ، ومهما يكن من سعة الفارق بين علم من  
هذه العلوم ، وبين الطبيعة الإنسانية ، فردها كلها إلى هذه الطبيعة عن  
طريق أو آخر ، وهذا يصدق حتى على الرياضيات . « لغة الفلسفة الطبيعية

والدين الطبيعى أى أن العلوم الثلاثة التى قال بها ديكارت وهى الرياضة البحتة والطبيعة والميتافيزيقا « تعتمد إلى حد ما ، على علم الإنسان ما دامت تقع فى محيط آدميين وتقاس قيمتها بمقياس قواهم وملاكاتهم العقلية » : وتجد نديجة لهذا « أن علم الإنسان ، ونعنى به العلم الذى يبحث فى أداة البرهنة العقلية وأسسها وعملياتها » ، وكذلك « ميولنا وعواطفنا » ، « والأفراد الذين يجمع بينهم مجتمع واحد » ، هو الأساس القويم الوحيد لكل العلوم الأخرى :

وفى كل هذا لا يبدى هيوم بادرة واحدة من الشك فى أن الطبيعة الإنسانية التى يعرض لها بالتحليل فى إنتاجه الفلسفى ، إن هى إلا طبيعة سكان غرب أوروبا فى مقدمة القرن الثامن عشر ، وأن نفس هذا التفكير لو طبق فى وقت أو زمن يختلف اختلافاً كبيراً عن هذا ، لأسفر عن نتائج يختلف كل الاختلاف : كان يفترض دائماً وأبداً أن أداة البرهنة العقلية ، وأن ميولنا وعواطفنا وما إلى ذلك شىء قد بلغ مستوى الكمال من حيث التناسق والاتساق ، وهو القوة الكامنة وراء الأحداث التاريخية والمهيمنة على نشاطها ، وأجد كما أشرت آنفاً أن نقده الشديد لفكرة « جوهر » روحى ، لو قدر له أن ينجح ، لكان كفيلاً يهدم هذه الفكرة عن الطبيعة الإنسانية ، بوصفها شيئاً يتسم بالحمود والدوام والتناسق ، ولكنها لم تفعل شيئاً من هذا ، لأن هيوم قد استعاض عن فكرة « جوهر روحى » ، بفكرة ميول دائمة نحو ربط الأفكار بطرق خاصة ، وأن قوانين الارتباط هذه لها من التناسق والثبات ما لآى « جوهر » .

وقضاء هيوم على فكرة « جوهر » روحى ، كان بمثابة إقرار المبدأ القائل بأننا لا ينبغي أن نفرق إطلاقاً بين ماهية العقل وبين ما يفعله هذا العقل ، وإذن لن تكون طبيعة العقل شيئاً غير الأسلوب الذى يفكر ويعمل به . بذلك استحالت فكرة وجود « جوهر » عقلى إلى فكرة عملية عقلية ، ولكن هذا فى حد ذاته لا يحتم فكرة تاريخ ينتظم أو يفسر تطورات العقل ،

لأن كلمة تاريخ لا تصدق على كل عملية من العمليات ، وإنما تصدق فقط على العملية التي تضع لنفسها قوانين تنقيدها . ونجد طبقاً لنظرية هيوم في العقل ، أن القوانين التي تنظم العملية العقلية موجودة بالفعل ، ومنذ بدايتها لا تتعرض لتغيير : لم يعتقد هيوم أن العقل يتعلم كيف يفكر ويعمل بأساليب جديدة في مراحل نشاطه التطورية . لقد اعتقد بلا شك أن علمه الجديد عن الطبيعة الإنسانية لو صادف نجاحاً ، لانتهى إلى تقدم جديد في الفنون والعلوم ، ولكن ذلك لن يكون عن طريق تغيير الطبيعة الإنسانية ذاتها : لقد استبعد هذا حدوث التغيير إطلاقاً ، وإنما يكون فقط عن طريق تحسين إدراكنا لهذه الطبيعة . ولكن نجد من الوجهة الفلسفية أن هذه الفكرة تناقض نفسها . تفصيل ذلك أن الشيء الذي نحاول إدراك حقيقته بصورة أوفى — لو أنه شيء يختلف عن إدراكنا الإنساني ، وليكن على سبيل المثال الخواص الكيميائية للمادة — لاستبعد هذا أن اطّراد فهمنا لهذه الخواص ، لا يمكن أن يستحدث تحسيناً في المادة ذاتها ، ولكن لو أن الشيء الذي نريد أن نفهمه على حقيقته هو الإدراك الإنساني نفسه ، لكان التحسين في هذا العلم لا يقتصر على التحسين في أسلوب البحث فقط وإنما ينصرف إلى تحسين في موضوع البحث أيضاً : الواقع هو أن تفكيرنا الدقيق في حقيقة الإدراك الإنساني ، من شأنه أن يدخل التحسين على إدراكنا العقلي نفسه ، ولذا يتضح أن التطور التاريخي لعلم الطبيعة الإنسانية ، لابد أن يستتبعه تطور تاريخي في الطبيعة الإنسانية ذاتها .

ذلك هو ما نحفي على فلاسفة القرن الثامن عشر ، لأن المنهج الذي وضعوه لعلم يبحث في العقل ، قد استطرد قياساً إلى نفس الأسس التي قامت عليها العلوم الطبيعية المركزة حينئذ ، ولم يفتنوا إلى استحالة التناسق التام بين الدراستين . لقد أوضح العلماء أمثال بيكون ، أن التقدم في المعرفة بالطبيعة من شأنه أن يزيد من سيطرتنا على الطبيعة ، وهو قول صادق كل الصديق .

قادة « القار » على سبيل المثال ، لو أننا فهمنا عناصرها الكيميائية ، لما أصبحت من الفضلات الزائدة ، ولا استحالت إلى مادة خام ، تصنع منها الأصباغ والمواد الملتهبة ومنتجات أخرى ، ولكن القول بأن هذه المكتشفات الكيميائية قد حدثت ، لا يغير بحال من الأحوال من طبيعة القار أو منتجاته : إن الطبيعة لتفرض نفسها بهذه الصورة الثابتة أو هذه الأوضاع التي لن يطرأ عليها تغيير ، فهمناها أو لم نفهمها . وللتعبير عن هذا بلغة بركلي ، نقول إن تفكير « الله » لا تفكيرنا ، هو الذي يصور الطبيعة هذا التصوير ( أو يبقى عليها في هذه الأوضاع ) . ونحن نقصد إلى معرفة الطبيعة نحن لا نخلق بهذه المعرفة شيئاً جديداً ، وإنما نعيد إلى أذهاننا ما سبق في تفكير الله . لقد افترض فلاسفة القرن الثامن عشر أن نفس هذه المبادئ بالتحديد تنطبق على « المعرفة » التي تختص (١) بعقولنا ، وهي التي سموها « الطبيعة الإنسانية » ، للتعبير بذلك عن فكرتهم في وجود تشابه شديد بين العقل والطبيعة التي سميت بهذا الاسم الدقيق . لقد صوروا الطبيعة الإنسانية على أنها كيان ثابت سواء عظم أو تضاعف علم الإنسان بها ، فهي من هذه الوجهة تتسم بنفس الثبات التي تتسم به الطبيعة بلا أدنى فارق بين الاثنين . لقد استندوا إلى مبدأ خاطئ افترضوا صدقه بلا جدال ، مبدأ يمكن أن نسوقه في صورة « التناسب » البسيط على النحو التالي . المعرفة بالطبيعة — الطبيعة ، المعرفة بالعقل — العقل ، وهو افتراض قد انتهى بهم إلى تشويه مسرف لفكرتهم في التاريخ سرى بهم في اتجاهين :

- ١ — كان من المستحيل عليهم بعد ما افترضوا أن الطبيعة الإنسانية « كيان ثابت » أن يصلوا إلى « فكرة » تتعلق بتاريخ الطبيعة الإنسانية ذاتها ، لأن مثل هذه « الفكرة » معناها أن الطبيعة الإنسانية « كيان متغير » والواقع

( ١ ) معرفة الإنسان بعقله "Self-Knowledge" — راجع الحاشية السابقة .

أن القرن الثامن عشر كان يطمع في تاريخ للعالم أى تاريخ للإنسان . ولكن تاريخاً حقيقياً يعرض للإنسان ، لا بد أن يكون تاريخاً للمراحل التطورية التى انتهت بالإنسان إلى هذه الصورة ، وهذا يتضمن التفكير فى الطبيعة الإنسانية ، الطبيعة الإنسانية بالصورة التى شاهدها أوربا فى القرن الثامن عشر ، بوصفها إنتاج عملية تاريخية ، لا بوصفها افتراضاً لا يتغير ، تستند إليه أية عملية من هذا النوع على نحو ما زعموا .

٢ - ونفس هذا الخطأ هو السبب فيما دأبوا عليه من تصوير كاذب لم ينصرف إلى الماضى فحسب ، وإنما إلى المستقبل أيضاً ، لأنه جعلهم يحلمون بلون من ألوان الحياة المثالية تحل فيه مشكلات الحياة الإنسانية جميعاً : إذ لو صبح القول بأن الطبيعة ذاتها ، لن تخضع للون من ألوان التغيير فى الوقت الذى نستطيع فيه إدراك حقيقتها ، لكان معنى ذلك أن كل جديد نكتشفه عنها ، فيه حل للمشكلات التى تترهقنا الآن جزاء جهلنا ، ولا حل بعد ذلك لخلق مشكلات جديدة .

مما يكون من شأن اطراد معرفتنا بالطبيعة الإنسانية ، الخلاص التدريجى من سلسلة المشكلات المختلفة التى نعانىها الآن ، وستصبح الحياة الإنسانية نتيجة لذلك خيراً من هذه مقاماً وأسعد حالاً ، وفى الطريق إلى مزيد من الخير والسعادة . ولو بلغ التقدم فى علم الطبيعة الإنسانية مبلغ الكشف عن القوانين الأساسية التى تتحكم فى مظاهرها - وهو ما اعتقد فى إمكانه علماء ذلك القرن ، طبقاً للطريقة التى استطاع بها علماء القرن السابع عشر الكشف عن القوانين الجوهرية لعلم الطبيعة - لكان فى هذا تحقيق لهذا الهدف المثالى . يتضح من ذلك فكرة القرن الثامن عشر فى التقدم ، كانت تستند إلى نفس التشابه الخطأ analogy بين المعرفة « بالطبيعة »

والمعرفة « بالعقل » . الحقيقة هي أن العقل الإنساني ، متى استطاع إدراك حقيقته بصورة أوفى ، استطاع بفضل هذا الإدراك ، أن ينشط وفق أساليب جديدة مختلفة . إن جيلا من البشرية تتاح له المعرفة بالنفس — معرفة من النوع الذى كان يتوق إليه علماء القرن الثامن عشر — من الطبيعي أن ينشط بأساليب لم تكن معروفة حتى اليوم ، . وهى أساليب لابد أن تتمخض عن مشكلات جديدة أخلاقية وسياسية واجتماعية ، يتضح معها أن الشقة بيننا وبين المثالية المنشودة لم تزل بعيدة كل البعد كما كانت .

## الجزء الثالث

المدخل إلى التاريخ العلمي





## ١ - الحركة الرومانتيكية

كان لا بد من توافر شيئين قبل أن يطرأ أى تقدم على التفكير التاريخي . كان لازماً في أول الأمر أن يتسع أفق التاريخ عن طريق بحث علمي ، يستشعر روح العطف تجاه العصور الحالية التي عرضت لها الاستنارة ، على أنها عصور غير مستنيرة أو وحشية ، ثم تركتها مكتنفة بالغموض . كذلك كان لا بد من هدم الفكرة التي تذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية « كيان » متناسق غير قابل للتغيير ، وكان هيردر Herder أول من أحرز تقدماً جوهرياً في هذين الاتجاهين ، ولكنه فيما يختص بالأمر الأول ، كان قد انتفع بإنتاج روسو .

كان روسو ابن حركة الاستنارة ، ولكنه عن طريق تفسير جديد لمبادئها أصبح رأس الحركة الرومانتيكية . لقد أبقن أن ليس في مقدور الحكام أن يعطوا شيئاً غير الذي تهبأت هذه الشعوب لقبوله ، ثم استطرد نتيجة لهذا إلى البرهنة على أن الحاكم المستبد المستنير الذي يصوره فولتير ان يمارس شيئاً من السلطة إلا إذا كان يحكم شعباً مستنيراً . لقد استبدل بفكرة الإرادة الاستبدادية التي تعترض على شعب سلمي ما يرى الحاكم المستبد فيه مصلحة له ، فكرة الإرادة العامة للشعب نفسه . إرادة عامة هي التعبير عن الشعب كله ، تستهدف تحقيق مصلحة في معناها العام .

والذي نجده في نطاق السياسة العلمية هو أن مثل هذا التفكير يتضمن لوناً من التفاؤل أو المثالية الأفلاطونية التي لا تختلف اختلافاً كبيراً عن تفكير علماء أمثال كوندورسيه Condorcet ، رغم اختلاف في الأسس ، فلقد كانت حركة الاستنارة تطمح في أن تشيد صرح مجتمعتها المثالي استناداً إلى الأمل في مجيء حكام مستنيرين ، في حين أن أنصار الحركة الرومانتيكية

ركزوا أملهم في خلق شعب مستنير يأتي عن طريق التعليم الشعبي . ولكن الذي حدث في نطاق التاريخ هو أن اختلفت النتائج اختلافاً كبيراً عن هذا ، بل لقد قلبت الأوضاع ، ذلك أن فكرة « الإرادة العامة »<sup>(١)</sup> بالصورة التي يصورها روسو ، رغم أنها قد تتفاوت من حيث درجة الاستنارة ، كانت قائمة على الدوام ، وكان لها نشاطها الخاص بها . تلك ظاهرة تختلف عن ظاهرة العقل في نظرية الاستنارة ، لأنها لم تأت إلى الدنيا في عصر متأخر بالمقارنة إلى سالفهما . وإذن كان المبدأ الذي نهض في نظر روسو أساساً لتفسير التاريخ ، من نوع المبادئ التي يمكن أن تنطبق ، لا على تاريخ العالم المتمدين الحديث فحسب ، بل على تاريخ جميع الأجناس البشرية وجميع الأزمان . أصبح مستطاعاً من حيث المبدأ على الأقل ، فهم العصور البربرية والانحرافات التي ركنت إليها ، كذلك كان من الممكن أن نتبين أن تاريخ البشرية كله ، هو على الأقل تاريخ الإرادة الإنسانية إذا لم يكن تاريخ العقل الإنساني .

أضف إلى هذا أن نظرية روسو عن التعليم تعتمد على النظرية القائلة بأن الطفل رغم أنه لم يتكامل بعد ، له حياته المستقلة التي يحياها بما تطوى عليه من مثل عليا وأفكار ، وأن على المدرس أن يفهم هذه الحياة ويعطف عليها ويحترمها ، ويساعدها على التطور بالأساليب الطبيعية التي تتلاءم معها أو مع طبيعتها . وتطبق هذه الفكرة على التاريخ ، معناه أن المؤرخ لا ينبغي عليه إطلاقاً أن يعمل ما دأب على عمله مؤرخو عهد الاستنارة ، من النظر

---

(١) "The General Will" - وينبغي أن تكون على بينة من الفارق بينها وبين ما نسميه الإرادة الإجماعية "The Collective Will" التي يمكن أن تقاس بعدد الأحداث أو كما يقول الأستاذ برنار بوسانكيه "A fragment of All-ness" : وأهمية الفرق بين الإرادتين هو أن الأولى التي قال بها روسو هي أساس النظرية الديكتاتورية في الحكم ، في حين أن الغاية هي أساس النظرية الديمقراطية (راجع دراسات في السياسة والحكم للمترجم) .

إلى العصور الماضية بعين الاحتقار والحقن ، وإنما يجب أن ينظر إليها بعين العطف ويرى فيها تعبيراً عن جهود إنسانية حقيقية قيمة . وقد تشبع روسو بهذه الفكرة إلى حد القول ( في موضوعه عن العلوم والفنون ) بأن الوحشية الأولى أسمى من الحياة المدنية الحديثة . ولكن هذا الإسراف هو الذى عدل عنه أخيراً (١) . والفكرة الأخيرة التى تمخض عنها هذا الإسراف وتمسكت بها المدرسة الرومانتيكية دائماً ، هى النظر إلى العصور البدائية الأولى على أنها تمثل لوناً من ألوان الحياة له قيمته الخاصة ؛ وهى قيمة فقدت بتطور المدنية الحديثة . فإذا ما بدا لأحد على سبيل المثال ، أن يقارن بين نظرة هيوم للعصور الوسطى : نظرة ملؤها القسوة والغلظة ، بنظرة على التقيض منها تفيض عطفاً ، على نحو ما نجد فى السير « والترسكوت » لاستطاع أن يتبين كيف أن هذا الاتجاه فى المدرسة الرومانتيكية أضفى على تقديرها للتاريخ سعة وعمقاً .

فالمدرسة الرومانتيكية بهذه الناحية من تفكيرها ، تمثل اتجاهاً جديداً ، يرى فى المدنية المختلفة عنها اختلافاً كبيراً قيمة ومنفعة إيجابيتين ، وهذا فى حد ذاته قد يتطور إلى غرام مشرف محزن بالماضى ، يحن إلى عودة العصور الوسطى على سبيل المثال . ولكن التطور فى هذا الاتجاه ، كان قد أوقف بفضل فكرة أخرى اقترنت بالرومانتيكية ، وقصد بها فكرة تنظر إلى التاريخ على أنه تقدم وتطور للعقلية الإنسانية ، أو تهذيب للبشرية ، واستناداً إلى هذه الفكرة ، لا بد أن تنتهى بنا مراحل التاريخ الماضى إلى المستقبل ، فالمدنية فى لون من ألوانها لا تستطيع الحياة إلا فى وقت تهيأ لمحيتها ، وما تكتسب من قيمة إنما يكون مرده فى الواقع إلى هذه الظروف اللازمة لبقائها ، فلو استطعنا إذن ، أن نعيد العصور الوسطى لكان معنى ذلك أننا

( ١ ) ذلك هو مضمون ما جاء فى النقد الاجتماعى Contract Social الجزء الأول ، الفصل الثامن .

رجعنا التهقري إلى مرحلة من مراحل العملية التاريخية التي انتهت بنا إلى الحاضر ، وأن العملية لن تتأثر بهذا ، بل لابد أن تمضي في طريقها كما كانت من قبل . لذلك اعتقد أتباع المذهب الرومانتيكي ، أن قيمة مرحلة من مراحل التاريخ في الماضي كالعصور الوسطى ، تتجلى في اتجاهين : أولهما أنها إلى حد ما شيء له قيمته الدائمة في نفسه بوصفه إنتاجاً قيماً للعقلية الإنسانية ؛ وثانيهما أن هذه المرحلة كانت حلقة من حلقات سلسلة تطور تمخضت عن أشياء أخرى ذات قيمة أكبر . لذلك كان أنصار الحركة الرومانتيكية أميل إلى النظر إلى الماضي في صورته بروح من الإعجاب والعطف ، شبيهة بتلك الروح التي شعر بها أنصار الدراسات الاجتماعية تجاه التاريخ الإغريقي الروماني القديم . ولكن الفارق بين الحالتين كان كبيراً جداً بالرغم من هذا التشابه<sup>(١)</sup> . تفصيل ذلك الفارق من حيث المبدأ ، هو أن جماعة الدراسات الاجتماعية lifted-above - احتقروا الماضي من حيث هو ماض ، ولكنهم اعتبروا أن بعض الحقائق الماضية قد سمّت - إن صح هذا التعبير - بحيث لم تلوثها عملية الزمن جزاء ما انطوت عليه هذه الحقائق من قيم جوهرية ، ومن أجل ذلك أصبحت من الحقائق الخالدة ، أو هي صور نموذجية دائمة خليقة بالتقليد ، في حين أن أتباع الحركة الرومانتيكية أخذهم الإعجاب والإشفاق بهذه أو تلك الجهود الماضية ،

( ١ ) ولهذا السبب أجد أن الكاتب « والتر پيتر » قد أخطأ خطأ كبيراً حين ضمن كتابه عن النهضة فصلاً عن « ونكلمان » . لم تكن دراسة الكاتب الأخير للفن الإغريقي على نسق دراسة علماء النهضة إطلاقاً . ذلك أنه ابتكر فكرة أصيلة بكل معاني الكلمة - هي فكرة وجود تاريخ للفن لا ينبغي أن تخلط بينه وبين تاريخ حياة الفنانين - يريد تاريخياً للفن نفسه ومراحل التطورية التي تمخضت عنها جهود الفنانين المتعاقبين ، من دون أن يكون هؤلاء على بيته من هذا التطور . سيكون الفن قياساً إلى هذه الفكرة مجرد أداة للتعبير عن مرحلة معينة من مراحل التطور الفني . بطريقة لاشعورية . حدث بعد ذلك أن عمد هيجل وغيره من العلماء إلى تطبيق أفكار شبيهة بهذه على تاريخ السياسة والفلسفة وضروب الإنتاج الملقى التي حققها العقلية الإنسانية .

لأنهم رأوا فيها روح ماضيهم . وهو ماض عزيز عليهم لأنه ماضيهم .

وهذا العطف الرومانتيكى (الوجداني) على الماضى . على نحو ما نرى مثلاً فى القسيس برسى Bishop Percy وديوانه الخاص بالشعر الوجداني فى الأدب الإنجليزى للعصور الوسطى ، لم يسدل ستاراً على الهوة التى تفصل بينه وبين الحاضر ، ولكنه فى الحقيقة افترض وجود هذه الهوة ، ثم أصبر عمداً على البون الشاسع بين الحياة الحديثة وبين الماضى . لذلك نجد أن الميل الذى جدنا برجال حركة الاستنارة إلى العناية بالحاضر والماضى القريب فقط ، قد تعرض لنشاط يستطرد فى اتجاه مضاد ، يقود الناس إلى التفكير فى الماضى بوصفه سلسلة واحدة خليقة بالدراسة كلها : بذلك اتسع مدى التفكير التاريخى اتساعاً كبيراً ، وابتدأ المؤرخون التفكير فى تاريخ البشرية كله ، على أنه عملية تطور واحدة تبتدئ بعصر الهمجية وتستهدف مجتمعاً طابعه المدنية وعقلية بلغت مبلغ النضوج الكامل .

## ٢ - هيردر

وهذا الاتجاه الجديد نحو الماضى يجد أول تعبير ، بل أهم تعبير عنه ، من بعض النواحي فى كتاب هيردر (١) الذى كتب فى أربعة مجلدات نشرت بين ١٧٨٤ و ١٧٩١ - يرى هيردر الحياة الإنسانية مرتبطة ارتباطاً شديداً بمكانتها التى احتلتها من الكون المادى ، والطابع العام الذى تميز به هذا الكون على نحو تصويره ، هو طابع الكائن الحى الذى وضع تصميمه بصورة تمكنه من خلق كائنات حية عليها ، تنمو وتتطور فى داخله : فالكون المادى نوع من أنواع التربية الأولى التى يتبلور فى مكان مبارك منها - وهو مكان من وجهة النظر هذه قد يكون مركزها صريحاً له طابعه الخاص هو المجموعة

(١) "Ideen Zur philosophie der Menschen geschichte".

الشمسية . وهذه المجموعة بدورها بوتقة تتفاعل وتنشط فيها العناصر الداخلية بصورة تبعث على خلق الأرض ، وهي التي تعتبر بقدر مبلغنا من العلم كوكباً يتميز عن سائر الكواكب الأخرى بصلاحيته للحياة . وبهذا المعنى ، ويوصف هذا الكوكب مركز المرحلة الثانية في التطور ، يصبح مركز المجموعة الشمسية . ومن ثانياً هذا النشاط المادى الذى يحدث فى صرح الأرض تتكون أنواع خاصة من المعادن ومعالج جغرافية ذات طابع خاص ( القارات ) وغير ذلك . والحياة فى صورتها البدائية بوصفها الحياة النباتية - إن هى إلا مرحلة أخرى من الحياة فصلت وبلورت فى هذه الصورة التى تبدو على جانب كبير من التعقيد ، وحياة الحيوان اشتقاق آخر من حياة النبات ، كما أن حياة الإنسان اشتقاق عند مرحلة أخرى من حياة الحيوان . والذى يحدث فى كل حالة من هذه الحالات ، أن الحياة الجديدة التى اشتقت أو تفرعت من سالفها ، تعيش فى بيئة تتألف من التربة الخام التى انبثقت منها ، والتى ليست فى الحقيقة أكثر من بورة تنبثق عندها الطاقة الطبيعية الكامنة فى هذه التربة ، لتبلغ مبلغ النضوج الكامل ( بتحقيق أسمى معانى الكائن<sup>(١)</sup> الحى كما يقول أرسطو ) . يتضح من ذلك أن الإنسان هو الحيوان الكامل المثالى ، وأن الحيوانات هى النباتات فى صورتها الكاملة وهكذا . ونجد بنفس الطريقة ، وعبر مرحلتين ، أن الطبيعة الإنسانية هى كمال الطبيعة النباتية ، مثل ذلك تفسير هيردر للحب الجنسى فى الإنسان ، على أنه نفس الظاهرة

( ١ ) أشرنا إلى عبارة أرسطو التى يقول فيها :

The thing is the thing when it is fully itself

بمعنى آخر حين يتطور من مجرد طاقة تحمل فى طياتها عناصر الحياة إلى مبلغ النضوج الكامل . العبارات الواردة بين القوسين المترجم قصد بها إبراز المعنى فى هذه الفكرة الميتافيزيقية المشتقة من أرسطو .

التي نلمسها في نمو النباتات وازدهارها ، وإن تكن الطاقة هنا تنشط بصورة أقوى .

وتبدو نظرية هيردر العامة في الطبيعة غائية بشكل (١) صريح . فهو يرى أن كل مرحلة من مراحل التطور قد أعدتها الطبيعة لتمهيد للمرحلة الأخرى التي تليها ، ولا توجد مرحلة تعتبر في حد ذاتها ، ولكن عملية التطور تبلغ مداها في الإنسان ، لأن الإنسان غاية في نفسه ، ولأن الإنسان يبرر وجوده استناداً إلى الحياة المتعملة الفاضلة التي يحياها . وما دام هدف الطبيعة من خلق الإنسان هو خلق كائن « متعقل » فإن الطبيعة الإنسانية تطور نفسها بوصفها صرحاً يتألف من قوى روحية ، لا يزال تطورها الكامل في عالم المستقبل . ومعنى ذلك أن الإنسان حلقة بين عالمين ، العالم الطبيعي ( الكون المادي ) الذي نشأ منه ، والعالم الروحي الذي لم يخرج إلى حيز الوجود المادي في هذا الهيكل الإنساني ، لأن له وجوده الأبدى في شكل قوانين روحية ، وإنما يريد أن تظهر آى وجوده على الأرض .

والإنسان بوصفه كائناً طبيعياً ينقسم إلى الأجناس البشرية المختلفة ، كل جنس منها مرتبط ارتباطاً وثيقاً ببيئته الجغرافية ، وله رصيده الأصلي من الخصائص المادية والعقلية التي تشكلها البيئة . ولكن كل جنس بشري متى تبلور في صورة محددة ، أصبح يمثل نوعاً معيناً من أنواع الإنسان ، توفرت له الخصائص المادية التي لا تعتمد على علاقته المباشرة بالبيئة ، ولكن على الخصائص المتوارثة في تكوينه ( مثل ذلك مثل النبات الذي ينشأ

( ١ ) التقدير الثاني للكون المادي "Teleology" ومعناه أن الكون وخلقته يستهدفان غاية على حد قوله سبحانه وتعالى « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً » والنظرية التي تفسر الكون المادي تفسيراً يتعارض مع هذا هي النظرية المادية العلمية "Scientific Materialism" التي تنكر وجود هدف وراء خلقه المادي . وكان أرسطو أول من قال بهذه الغائية في نفس الكون المادي حين قال جبالأسباب الأربعة التي تفسر وجود « الموجودات المادية Material objects » .



في بيئة ما ، يحتفظ بخصائصه حين يزرع في بيئة أخرى . من أجل ذلك نجد أن قوى الإحساس والتخيل عند الأجناس البشرية المختلفة ، تختلف عن بعضها البعض اختلافاً جوهرياً . لكل جنس فكرته الخاصة به في السعادة ، ومثله الأعلى في الحياة . ولكن هذه البشرية التي اختلفت من حيث الجنس ، تصبح مرة أخرى مهداً أو تربة لنشأة كائن حتى إنسانى من النوع السامى ، ونقصد به الكائن الحى في مراحل تطوره التاريخية ، وبمعبر آخر جنس بشرى لن تكون حياته وضعاً ثابتاً لا يتغير أبداً الدهر ، وإنما تكون مراحل تطورية كل مرحلة منها تدنيه إلى الكمال . و « الوسط الطيب » الذى تنشأ فيه هذه الحياة التاريخية هو أوروبا ، لما تتميز به من خصائص جغرافية ومناخية ؛ ولذا نجد فى أوروبا وحدها أن الحياة الإنسانية ظاهرة تاريخية بمعنى الكلمة ، بينما لا نجد فى الصين أو الهند أو بين سكان أمريكا ، تقدماً تاريخياً يذكر ، وإنما نجد مدنية من النوع الثابت الذى لا يتغير ، أو سلسلة من التغيرات تستبدل فيها بالألوان القديمة من الحياة ألوان أخرى جديدة ، ولكنها تغيرات نحت من أوضاع تباورت فيها التغيرات المتعاقبة ، الأمر الذى يتميز به التقدم التاريخى . ولذا تكون أوروبا منطقة متميزة بالحياة الإنسانية كما أن الإنسان قد تميز من بين الحيوانات ، والحيوانات قد تميزت من بين الكائنات الحية ، وتميزت هذه الكائنات الحية من بين كل ما خالق على سطح الأرض .

ويحتوى كتاب هيردر على قدر مدهش من الأفكار المنتجة القيمة . وهو أحد الكتب الدسمة المشيرة ، التى عرضت لعلاج هذا الموضوع ، ولكن تطور الفكر فيه مفكك مضطرب . ذلك أن هيردر لم يكن مفكراً من النوع الحريص اليقظ ، لأنه قفز إلى سلسلة من النتائج استناداً إلى طريقة استقراء الأحاديث المتشابهة ، بدون فحص دقيق لهذه الأحداث كما أنه لم يخضع أفكاره للنقد . مثل ذلك خطأ ما ذهب إليه ، من أن أوروبا هى

المنطقة الوحيدة التي كتب عنها التاريخ ، بالرغم من أنها كانت بلاشك المنطقة الوحيدة التي توفرت للأوربيين معرفة بتراريخها في زمن هيردر ، كما أن نظريته في اختلاف الأجناس البشرية لا ينبغي التسليم بها دون فحص .

وكان هيردر - بقدر ما أعلم - المفكر الأول الذي استطاع بطريقة علمية أن يدين وجود فوارق بين مختلف أفراد الإنسان ، وأن الطبيعة الإنسانية لا تنطوي على تناسق ، ولكن على اختلاف . لقد أشار على سبيل المثال إلى أن الصورة التي تبلورت فيها المدنية الصينية ، لا يمكن أن يكون مردها إلى جغرافيتها أو مناخها ، وإنما ترجع إلى طبيعة الصينيين بصفة خاصة . ولو أن أنواعاً مختلفة من الآدميين خلقوا في بيئة واحدة ، لاستغلوا موارد هذه البيئة بمختلف الأساليب ، ولكان من نتيجة ذلك ظهور ألوان مختلفة من المدنية ، وإذن لن يكون العامل المسيطر على التاريخ ، هو المميزات التي تحدد الآدمية في معناها العام ، ولكن المميزات التي تحدد مفهوم هذه الشخصية أو تلك بالذات ، وهذه الخصائص المعينة ، هي التي اعتبرها هيردر خصائص الجنس البشري ، ويقصد بها الخصائص السيكولوجية المتوارثة في مختلف أنواع الإنسان ، وإذن يكون هيردر هو رائد علم الإنسان ، ونقص به العلم (١) الذي يفرق بين أنواع من الآدميين استناداً إلى خصائص جسمانية تختلف في جنس عنه في آخر (٢) ويعرض لدراسة الأحوال والتقاليد الخاصة بهذه العناصر الآدمية المختلفة ، بوصف هذه الأحوال والتقاليد تعبيراً عن الخصائص السيكولوجية التي تقترن بالخصائص الجسمانية .

ولقد كان ذلك خطوة جديدة هامة في الفكرة عن الطبيعة الإنسانية ، لأنها سلمت بأن هذه الطبيعة مشكلة وليست مجرد مدرك حسي "dalüm" . هي ليست بالكيان الواحد المتناسق أئى وجد ، بحيث يمكن أن ندين خصائصه الجوهرية كلها ، وبحيث تصدق هذه الخصائص على كل فرد من النوع

بشكل قاطع ، ولكنها شئ مختلف له خصائصه المعينة التي تتطلب بحثاً قائماً بذاته في حالات معينة . على أننا حتى لو سلمنا بهذا ، نجد أن هذه الفكرة لم تكن تاريخية بالمعنى الحقيقي . ذلك أن الخصائص السيكولوجية لكل جنس ، قد اعتبرت كما ثابتاً متناسقاً *fixed and uniform* ، وبذلك استعريض عن فكرة علماء الاستنارة التي تقول بوجود طبيعة إنسانية واحدة ثابتة ، بفكرة أخرى تقول بوجود ألوان عديدة ثابتة من الطبيعة الإنسانية ، يعتبر كل لون منها فرضاً جديلاً يسلم به التاريخ ، لا طبيعة تابورت بفعل التاريخ . وهنا لا نجد حتى هذه المرحلة فكرة تقول بأن طابع شعبين من الشعوب قد تبلور في صورة ما عن طريق التجارب التاريخية لهذا الشعب ، بل على العكس اعتبرت تجاربه التاريخية مجرد نتيجة لطابعه الثابت الذي لا يتغير .

ولقد تبينا حتى الوقت الحاضر الكثير من النتائج السيئة لهذه النظرية ، مما يدعونا إلى الاحتراس منها . لم تعد لنظرية المدنية التي تستند إلى الجنس أية قيمة علمية ، والذي نعلمه اليوم هو أن هذه النظرية تبرير سفسطائي أجوف للاعزاز بالقومية وإثارة البغضاء بين القوميات . والقول بوجود أى جنس أوربي يجب أن يسيطر على بقية الأجناس في العالم جزاء فضائله الممتازة ، أو بوجود جنس إنجليزي توارى في تكوينه من العناصر ما يحتم وجود إمبراطورية يحكمها ، أو بوجود جنس نوردي تكون سيطرته على أمريكا شرطاً أساسياً للعظمة الأمريكية ، كما يكون نقاؤه في ألمانيا شرطاً أساسياً لنقاء الثقافة الألمانية . . هذا القول لا سند له من وجهة النظر العلمية ، وينطوي على أفدح الكوارث السياسية . والذي نعلمه أن علم الإنسان الخاص بالتكوين الجسماني ، وعلم الإنسان الخاص بالثقافة ، دراستان مختلفتان ، ومن الصعب أن نقبين كيف أن أحداً استطاع أن يخالط بينهما ، ونجد نتيجة لهذا أننا لا نستطيع أن نشكر هيردر البدء بهذه النظرية الكريمة .

وقد يكون من الممكن الدفاع عنه ، عن طريق البرهنة على أن نظريته للتفرقة الجنسية ليس فيها ما يبرر إطلاقاً الاعتقاد في سمو جنس على آخر . وإنما يمكن أن يقال إنها تتضمن أمراً واحداً فقط هو أن كل نوع من أفراد الإنسان له أسلوب حياته الخاص ، وفكرته عن السعادة والاتساق الذى سرى إلى طبيعة تطوراته التاريخية . ونجد استناداً إلى هذا الوضع أن الأنظمة الاجتماعية والأوضاع السياسية المختلفة ، قد تختلف فيما بينها بدون سيئة أو محسنة تمتاز بها إحداها على الأخرى ، فيما يختص بجوهر القيم التى تخدمها هذه الأوضاع وهذه الأنظمة ، وأن الخير الذى ينجم عن تنظيم سياسى معين ، لن يكون من قبيل الخير الأسمى أبداً وإنما هو نوع من الخير « نسبي » بالقياس إلى مستوى الشعب الذى ابتكر هذا التنظيم .

ولكن هذا لن يكون هو التفسير المشروع لتفكير هيردر ، إذ الواقع هو أن الأساس الجوهرى الذى تركز عليه نظريته كلها ، هو أن الفوارق بين الأوضاع الاجتماعية والسياسية للأجناس المختلفة ، ليست مشتقة من التجارب التاريخية لكل جنس على حدة ، وإنما تستند إلى الخصائص السيكولوجية المتوارثة فى التكوين ، وهو اعتبار يقضى على أية محاولة تستهدف فهم حقيقة التاريخ . تفصيل ذلك أن الفوارق بين الثقافات المختلفة ، وهى التى يمكن أن تفسر استناداً إلى هذه الأسس ، ليست من قبيل الفوارق التاريخية التى نراها على سبيل المثال فى الفوارق بين ثقافة النهضة وثقافة العصور الوسطى ، وإنما هى فوارق غير تاريخية كالفوارق التى توجد بين مجتمع من النحل ومجتمع من النمل . ولقد سرى التقسيم إلى الطبيعة الإنسانية ، ولكنها لم تزل هى الطبيعة الإنسانية . هى الطبيعة وليست بالعقل ، ومعنى هذا فى مصطلحات السياسة العملية ، هو أن المهمة التى تتعلق بخلق أو تحسين ثقافة ، من نوع المهمة التى تتعلق بخلق أو تحسين سلالة الحيوانات المستأنسة ، ومتى قبلت نظرية هيردر ، لم يعد مفر من إقرار قوانين الزواج النازية .

وإذن تكون المشكلة التي خلقها هيردر لمن جاء بعده ، هي المشكلة الخاصة بتبيان حقيقة الفرق بين الطبيعة والإنسان ، . الطبيعة بوصفها عملية أو مجموعة من العمليات تخضع لقوانين تطاع الطاعة العمياء والإنسان بوصفه عملية أو مجموعة من العمليات لا تخضع ( على حد تعبير كانت ) لمجرد القانون ولكن للوعي الذي يبطعها بالقانون . وكان لازماً أن يتضح إذن ، أن التاريخ عملية من هذا الطراز الثاني - وبتعبير آخر أن حياة الإنسان حياة تاريخية لأنها حياة عقلية أو روحية .

### ٣ - كانت

نشر هيردر مجلده الأول في ربيع عام ١٧٨٤ حين كان في سن الأربعين ، ووضح أن « كانت » الذي كان هيردر تلميذه قرأ الكتاب بمجرد ظهوره ، وبالرغم من أنه قد أفلح عن الكثير من نظرياته ، كما بدا في مراجعته القاسية بعض الشيء في العام التالي ، إلا أن الكتاب حفزه إلى التفكير في المشكلات التي أثارها ، وأن يكتب موضوعاً ، هو أهم ما كتب عن فلسفة التاريخ . وبالرغم من وقوعه تحت تأثير تلميذه إلا أنه كان في سن الستين حين قرأ الجزء الأول من الأفكار Ideen وكانت عقليته قد تشكلت بحركة الاستنارة حين استقرت في ألمانيا ، واحتضنها فردريك الأكبر وفولتير الذي أحضره فردريك إلى البلاط البروسي . وإذن نجد أن « كانت » قياساً إلى هيردر ، يمثل اتجاهها حريصاً متنبهاً نحو الحركة المضادة للرومانتيكية : نجده قياساً إلى نفس الأسلوب الذي اصطاح عاينه عهد الاستنارة ، يرى في التاريخ الماضي مشهداً للطيح الإنساني ثم يتطلع لمجتمع مثالي يخضع لسلطان (١) العقل . الواقع أن الشيء الذي يتميز به في هذا الصدد ، هو الكيفية التي

يجمع بها بين وجهة نظر الاستنارة ووجهة النظر الرومانتيكية ، على نحو مما يبدو بصورة غزيرة في نظريته للمعرفة ، حيث يجمع بين المذهبين العقلي Rationalism والتجريبي Empiricism<sup>(١)</sup> .

والموضوع الذى أشرت إليه قد نشر في نوفمبر ١٧٨٤ وعنوانه «فكرة عن تاريخ العالم من وجهة النظر العالمية Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» . لم تكن الدراسة التاريخية ، إحدى الدراسات الهامة في نظركانت ، ولكن قدرته الخارقة على جمع الخيوط التى يتألف منها النقاش الفلسفى ، حتى في موضوع تتضاعل معرفته به ، قياساً إلى معرفته في النواحي الأخرى ، مكنته من الاستطراد في ألوان أخرى من التفكير ، كان قد عثر عليها في كتّاب أمثال فولتير ، وروسو ، وهيردر ، وأخرجها في صورة قيمة ، كما أن دراسته لبومبارتن "Baumgarten" مكنته من إخراج مؤلف عن عالم الجمال رغم ضآلة ثقافته الفنية .

ابتداءً كانت موضوعه بقوله إن أعمال الإنسان بالرغم من أنها من حيث جوهرها "noumena" (البعيد عن منطقة الإدراك الحسى) أو من حيث حقيقة الأشياء (بمعزل عن الحس)<sup>(٢)</sup> تخضع للقوانين الأخلاقية ، فإنها بوصفها ظواهر (تدرك بالحس) ، وطبقاً لوجهة نظر من يرقها ، تخضع للقوانين الطبيعية بوصفها نتائج لأسباب<sup>(٣)</sup> . والتاريخ الذى يقص الأعمال الإنسانية ، يعرض لهذه الأعمال بوصفها «ظواهر» ، ومن ثم يجد أنها

(١) هاتان نظريتان في المعرفة ، الأولى تعتمد على قوانين العقل A'priori . والثانية على قوانين الكون المادى A'posteriori . وقد فصلناهما في حاشية سابقة .

(٢) الموجود بين القوسين للمترجم قصد به إيضاح المعنى المقصود .

(٣) Kant's theory of Causation . عن فعل التفكير العقلى البحث بمعزل عن تجربة الحس .

تخضع لقوانين طبيعية ، ولا جدال في أن الكشف عن هذه القوانين أمر عسير ، ولكن ثمة مشكلة خائفة بالتفكير ، هي ما إذا كان سياق الأحداث التاريخية في شكله العام ، لا يشير إلى تطور في البشرية شبيه بذلك التطور الذي نلمسه في تاريخ حياة فرد واحد . وهنا نجد أن « كانت » ياجأ إلى استخدام الفكرة الرومانتيكية الخاصة بتربية البشرية ، لا باعتبارها عقيدة ثابتة أو مبدأ مسلماً به ، ولكنها على حد تعبيره الفن « فكرة » يقصد بها مبدأ نهتدى به في التفسير ، ونستطيع على ضوءه النظر إلى الحقائق لعلنا نعيثنا على فهمها أو إنارة الطريق إلى هذا الفهم . يقول على سبيل المثال إيضاحاً لما يقصده ، إن كل زواج في نفسه وبالصورة التي يحدث بها ، تصرف أخلاقي قد يتم بمحض إرادة طرفي الزواج ، ولكن الإحصاءات الخاصة بالزواج تنم عن اتساق في هذه العملية ، باعث على الدهشة . وإذن نجد من وجهة نظر المؤرخ أن هذه الإحصاءات يمكن أن ينظر إليها ، كما لو كان هناك سبب — يفرضه قانون طبيعي — يحدد ، كم عملية زواج تحدث في كل عام . وكما أن عالم الإحصاء يعرض لهذه العمليات الإرادية (١) ، كما لو كانت تخضع لقوانين الجبر التي تفرضها على هذه الصورة ، فكذلك يستطيع المؤرخ أن ينظر إلى تاريخ الإنسان ، كما لو كان عملية تخضع لقوانين الجبر يمثل هذه الصورة . وإذا سلمنا بصدق هذا القول ، فأى نوع من أنواع القانون نقصد ؟ لن يكون مرد هذا القانون إلى حكمة البشر ، إذ الواقع هو أن العرض للتاريخ ، يثبت بصفة عامة أن هذا التاريخ ليس بالسجل الذي ينتظم حكمة البشرية ، وإنما هو في الواقع سجل الطيش الانساني والغرور والضعف الخلقى . وحتى الفلاسفة — على نحو ما لاحظته — بالرغم

(١) النص الأصلي في علم الأخلاق لكانت "Kant's System of Ethics" يقول:

هنا : "The pure Act of volition" (ترجمة ماكزوي) .

من الاعتقاد في حكمتهم ، ليسوا من الحكمة إلى الحد الذي يمكنهم من تنظيم حياتهم وفق أسس مرسومة اختطوها لأنفسهم وتقبلوا بها . وإذن لو قيل بأن هناك تقدماً عاماً في حياة البشرية ، فلن يكون مرد هذا التقدم إلى خطة من وضع الإنسان وضعها للاستنارة بها . ومع ذلك فقد توجد مثل هذه الخطة ، أى خطة من وضع الطبيعة ، وهى خطة ينقلها الإنسان من دون أن يفهمها . والكشف عن مثل هذه الخطة في التاريخ الإنساني ، مهمة يجب أن تلقى على عاتق عالم جديد مثل كبلر ، في حين أن تفسير جبريتها necessity يتطلب عالماً آخر من طراز نيوتن .

ولابن كانت عما يقصده بخطة من وضع الطبيعة ، ويجب علينا عند تفسير هذه العبارة أن نرجع إلى النصف الثاني من كتابه « نقد القضية المنطقية » Critique of Judement . وهو الجزء الذي يعرض فيه لفكرة « الغائية » Teleology في الطبيعة . وهنا نجد ما ذهب إليه كانت من أن فكرة وجود « غاية » تستهدفها الطبيعة - فكرة لا سبيل إلى إثباتها أو نفيها استناداً لقوانين الاستقراء<sup>(١)</sup> العلمي ، ولكنها فكرة من العسير أن نفهم الطبيعة بدونها . نحن في الواقع لانعتقد في صدقها كما نعتقد في صدق القانون العلمي ، ولكننا نأخذ بها كوجهة نظر - وجهة نظر ذاتية نسلم بها ، وقد يمكن استناداً إليها ، لا بل قد يكون من المجدى أو من الضروري بالإضافة إلى هذا ، أن نفكر في حقائق الطبيعة . إنك لتجد أن فصيلة من النباتات أو الحيوانات تبدو أمامنا ، كما لو كان قد أحكم تصميمها أو تكوينها بصورة تمكنها من الإبقاء على نفسها - أفراداً عن طريق التغذية والدفاع عن النفس ، وجماعات عن طريق التناسل . إنك لتجد أن « القنفذ » إذا انتابته حالة خوف ، عمد

(١) أى أنها على حد قوله في الكتاب المشار إليه من تفكير النقل البحث بعزل عن الكود المادى - هذا هو مضمون العبارة "A'priorithought".



إلى لف جسده فيبدو في صورة « كرة » مغطاة بالشوك ، ولا سب أن هذه  
الظاهرة مردها إلى مهارة فردية من جانب هذا الحيوان - تلك حيلة تلجأ إليها  
كل أفراد هذا النوع من الحيوان ، وهي تلجأ إليها بفعل الطبيعة ، حتى ليبدو  
أن الطبيعة قد زودت الحيوان بجهاز دفاعي خاص يتقن به شر أعدائه من  
الحيوانات آكلة اللحوم . وقولنا « جهاز دفاعي » تعبير بطريق المجاز ؛  
إذ الواقع هو أن الجهاز معناه الأداة ، والأداة تتضمن وجود مبتكر لها ،  
ولكن النقطة التي يقول بها « كانت » هي أننا بدون استعمال مجاز من هذا  
النوع : يكون من العسير علينا أن نتحدث أو نفكر في الطبيعة إطلاقاً ،  
ويقول انسياقاً وراء هذا ، إننا لا نستطيع التفكير في التاريخ من دون استعمال  
مثل هذه « المجازات » التي تشير إلى « الغائية » . نحن نستعمل عبارات كمثل  
قولنا « غزو روما لحوض البحر الأبيض المتوسط » ، ولكن الذي نقصده  
« بزوما » في الواقع هو هذا وذلك الفرد الروماني ، في حين أن الذي نقصده  
من غزو أقاليم البحر الأبيض المتوسط هو نهاية هذه وتلك الجهود الجزئية  
الجربية والإدارية ، التي قام بها هؤلاء الناس . لم يحدث أن قال أحدهم  
« إني أقوم بدوري في حركة كبيرة هي غزو شعوب البحر الأبيض المتوسط  
بواسطة روما » ولكنهم فعلوا كما لو كانوا قالوا ذلك في الواقع ، ونحن  
حين العرض لتاريخ جهودهم نجد أن هذه الأعمال لا يمكن تقديرها إلا استناداً  
إلى هدف هو الذي بعث على إتمام هذا الغزو - وهو هدف ما دمننا على ثقة  
من أنه لا ينسب لهذا الفرد الروماني أو ذاك ، نصفه وصفاً مجازياً بقولنا  
« هدف الطبيعة » .

كذلك نلاحظ من وجهة نظر « كانت » أنه يحق لنا أن نتكلم عن خطة  
من رسم الطبيعة ، تنكشف حقيقتها في الظواهر التي يعرض المؤرخ لدراستها ،  
كما يحق لنا أن نتكلم عن قوانين طبيعية تبدو من خلال الظواهر التي يعرض  
لدراستها العالم . مثل قوانين الطبيعة بالنسبة لعلماء الكون المادي ، كمثل « انحطاط

الطبيعة» بالنسبة للمؤرخ . ونحن يصف العالم نفسه بقوله إنه يكشف عن قوانين الطبيعة ، لا يقصد بذلك أنه يوجد هناك مشروع اسمه « الطبيعة » وإنما يقصد أن ظواهر الكون المادى تقوم على اتساق وانتظام ، لا يمكن فقط بل ينبغي أن يوصف باستعمال المجاز من هذا النوع . وكذلك حين يتكلم المؤرخ عن خطة من وضع الطبيعة تبلور في سياق التاريخ ، لا يقصد بذلك أن هناك عقلاً مادياً اسمه « الطبيعة » يعتمد وضع خطة تنفذ في التاريخ ، وإنما يقصد أن التاريخ يتقدم كما لو كان هناك مثل هذا العقل . ومع ذلك فإن هذا « الاتساق » بين خطة من وضع الطبيعة ، وقوانين تفرضها الطبيعة ، ينطوى على نتائج تكشف عن ضعف خطير في فلسفة كانت عن التاريخ .

ولقد رأينا أن فلاسفة القرن الثامن عشر بوجه عام قد أخطأوا في تكييف العقل ، حين ربطوا بينه وبين « الطبيعة » . لقد عرضوا للطبيعة الإنسانية بالذات كما لو كانت هي « الطبيعة » في لون واحد من ألوانها لا أكثر ولا أقل ، في حين أن كلا منهم في الحقيقة كان ينصرف إلى العقل أو شيء يختلف كل الاختلاف عن « الطبيعة » . . . ولقد حاول « كانت » أن يتفادى هذا الخطأ عن طريق التفرقة بين حقيقة الأشياء أو جوهرها ، وظواهر الأشياء ، وهي تفرقة اشتقها من ليينز . لقد اعتقد أن الذى أوجد الطبيعة على هذه الصورة ( أو كيفها هذا التكييف ) Concepts ، وأن الذى أضفى عليها هذه الخصائص التى تنهض في نظرنا « مفهوماً » لكلمة « الطبيعة » ، هو أن هذه الطبيعة « ظاهرة » Phenomenon وأنها كيان نرمقه من خارجه ، أى من وجهة نظر من ينظر إلى هذا الكيان ، ولو أننا استطعنا أن ننفذ إلى داخل هذه الظواهر الطبيعية ونحيا حياتها الداخلية في عقولنا ، لاستتبعت ذلك أن خواصها الطبيعية تختفى على حد تفكيره . سنكون إذا تيسر لنا هذا على بينة من جوهر هذه الظواهر وحقيقتها ، ( التى لا تعتمد على الحس ) ، ومضى فعلنا هذا كنا على بينة من أن كيانها الحقيقى الداخلى يتألف من العقل .

كل شيء في حقيقته وجوهره « عقل » وكل شيء يصدق عليه وصف الظاهرة أو يرى بالحس بواسطة مشاهد من الخارج ، تصدق عليه كلمة « طبيعة » . وإذن تكون الأفعال الإنسانية مقيسة بتجربتنا لها في حياتنا الداخلية ، من قبيل « العقل » ومعنى ذلك أنها من قبيل النشاط المشروع الذى يستند إلى « الإرادة البهية » volition ولكن أعمال الإنسان مقيسة بوجهة النظر من يشهدها من الخارج ، ومن وجهة نظر المؤرخ - « طبيعة » مثلها في ذلك كمثل أى شيء آخر ، وإذن هي لنفس السبب - الذى تقصد به مشاهدتها من الخارج - قد استحوالت إلى ظاهرة .

والتسليم بهذا المبدأ ، لاشك يبرر ما ذهب إليه كانت حين سمي خطة التاريخ ، « نقطة » من وضع الطبيعة ، لأن الاتساق بين قوانين الطبيعة في العلم ، ونخطط الطبيعة في التاريخ ، اتساق كامل . ولكن المبدأ نفسه يتعرض لشكوك خطيرة ، لأنه يشوه كلا من العلم والتاريخ : ( أ ) هو يشوه العلم لأنه يتضمن القول بوجود « حقيقة » هي جوهر الطبيعة ذاتها . حقيقة هي « العقل » بذاته لا غيره ، تكمن وراء ظواهر الطبيعة بالصورة التي يعرض رجل العلم لدراستها . ذلك هو أساس النظرة الصوفية إلى الطبيعة التي سادت في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وهي النظرة التي انصرفت عن العرض لظواهر الطبيعة ، بوصفها أشياء خلية بالدراسة ، إبقاء على قيمتها وحدها ، واستبدلتها دراسة أخرى لهذه الظواهر بوصفها نوعاً من الستار يخفي وراءه حقيقة روحية تشبه روحانيتنا في لون من ألوانها ( ب ) ثم هو يشوه التاريخ ، لأنه يعنى أن المؤرخ ليس إلا مجرد مشاهد للأحداث التي يعرض لها بالوصف ، وهذا المعنى الضمني هو الذى أشار إليه هيوم بصراحة في موضوعه عن دراسة التاريخ : « أنه رؤية الجنس البشرى كله » منذ بداية الزمن يمر أمامنا كما لو كان فلما في حالة عرض . . وأى

«مشهد نستطيع أن نتصوره بالغاً هذا الحد من الروعة والاختلاف والمتعة (٢)؟» .  
 وهذه النظرة إلى التاريخ قد سلم بها «كانت» دون جدال ، ولن تكون في  
 نظره إلا ذات معنى واحد . إذ لو صدق أن التاريخ مشهد من المشاهد ،  
 لاستتبع هذا أنه ظاهرة ، والقول بأنه ظاهرة معناه أنه الطبيعة ، لأن «الطبيعة»  
 في نظر «كانت» كلمة تستعمل في سياق نظرية «المعرفة» ويقصد بها  
 الأشياء التي نعرض لها كمشهد من المشاهد . لا جدال في أن كانت قد  
 أقر هنا عرفاً اصطلاح عليه عصره ، ولكنه مع ذلك أخطأ ، لأن التاريخ  
 ليس مشهداً من المشاهد . إن أحداث التاريخ ليست من قبيل «الفيلم» الذي  
 يعرض أمام المؤرخ . لقد بلغت هذه الأحداث نهايتها قبل أن يبتدئ هذا  
 التفكير فيها ، وإنما يتعين عليه أن يصورها في عقليته من جديد ، وأن يحسم  
 أمام ناظره أكبر قدر ممكن من تجارب هؤلاء الذين ساهموا في هذه الأحداث  
 إلى الحد الذي يشبع رغبته في الفهم . والقرن الثامن عشر ، لأنه جهل هذه  
 الحقيقة ، وأخطأ في تكييف التاريخ فاعتقد أنه مشهد من المشاهد ، قد عمد  
 إلى اختزال التاريخ إلى «طبيعة» وأخضع العمليات التاريخية لقوانين  
 الجغرافية والمناخ أسوة بمونتسكيو ، وقوانين علم الحياة ، أسوة بهيردر .

وإذن ففكرة «كانت» في اتساق بين قوانين الطبيعة وخطة من وضع  
 الطبيعة ، تستند في الأصل إلى تكييف تاريخي مخطئ اتفق عليه عصره . ومع  
 ذلك فإن ما عمد إليه من تكييف جديد صبور به خطة الطبيعة هذه ، كان  
 خطوة هامة في سبيل التخلص من هذا الخطأ . وكتابه في علم الأخلاق قصد به  
 (على حد تعبيره) أن يكون «ميتافيزيقي» (٢) الطابع ، أي أنه كان موضوعاً

(١) مؤلفات فلسفية (أدبرة ١٨٢٦) الجزء الرابع ص ٥٣١ .

(٢) المشكلة الرئيسية هنا هي الإرادة ، وهل هي حرة أو مقيدة ، هذا الصراع بين الجبر  
 والاختيار "indeterminism" & "determinism" مشكلة عسيرة الحل ، ويغلب على الظن  
 أن «الإرادة» مزاج من الجبر والاختيار .

عرض لببحث العقل بوصفه «جوهراً» ذا كيان مستقل عن الظواهر ،  
 لاعلى أنه من ظواهر الكون المادى باعتباره لوناً من ألوان «الطبيعة» .  
 وهنا أثبت أن جوهر العقل هو الحرية بالمعنى الذى وضعه هو نفسه للكلمة .  
 معنى لا ينصرف إلى مجرد حرية الاختيار (بين تصرف وآخر) ولكن حرية  
 بمعنى استقلال العقل (عن قوانين الاستقراء<sup>(١)</sup> العلمى) أى القدرة على سن  
 القوانين التى تنتظم سلوك الإنسان . وهذا هو الذى مكّنه من وضع تفسير  
 جديد لفكرة التاريخ ، يقول فيها إن التاريخ تهذيب للجنس البشرى ، وكان  
 مدلول هذه الفكرة فى نظره هو تقدم الإنسانية إلى مرحلة العقل الكامل ،  
 أى حرية التصرف المطلق . وإذن فقد فهم كانت أن المقصود من «خطّة من  
 وضع الطبيعة» a plan of nature تسيطر على الأحداث التاريخية ، أنها  
 خطّة تنظم مراحل تحرير العقلية البشرية ، ونجده انسياقاً وراء هذه الفكرة ،  
 يتساءل فى الجزء الأول من كتابه : «الأسس الجوهرية لعلم الأخلاق»  
 الميتافيزيقى : «ما هدف الطبيعة حين زودت الإنسان بالعقل ؟ ويحجب عن  
 هذا بقوله : لا يمكن أن يكون الهدف هو إسعاد الإنسان ، وإن يكون  
 إلا شيئاً واحداً هو إمداد بالقوة التى تعاق منه كياناً أخلاقياً مستقلاً (أو  
 شخصية لها معاييرها الأخلاقية) . ومعنى هذا أن هدف الطبيعة من خلق  
 الإنسان ، هو تنمية الحرية الأخلاقية ، وأن مراحل تاريخ البشرية إن هى إلا  
 عرض تفضيلى لهذا النمو والتقدم . وإذن يكون تحليل كانت للطبيعة الإنسانية ،  
 على أنها فى الأصل طبيعة لها معاييرها الخلقية أو طبيعة تتميز بالإرادة الحرة  
 هو آخر الأسس التى استند إليها فى فكرته عن «التاريخ» .

ونستطيع الآن أن نعود إلى تلخيص البرهان الذى يسوقه كانت ، إن

(١) ذلك هو معنى "Autonomy of the mind" لأن التفكير يتميز بالتلقائية  
 والابتكار - ما بين القوسين عبارة تفسيرية لإبراز المعنى أقومها المترجم .

هدف الطبيعة من خلقها لأى من مخلوقاتها هو بالطبع ، أن تهب الحياة لهذه المخلوق ، تحقيقاً لأسمى المعاني الكامنة فى آدميته (١) (أو جوهره) . وفكرة « الغائية » The teleological view فى الطبيعة ، معناها « غائية » تسيطر على نشاطها من الداخل لا من الخارج (٢) . إن الطبيعة لا تخلق الحشائش لإطعام البقر ، ولم تخلق البقر لإطعام الإنسان ، وإنما هى تخلق الحشائش رغبة فى وجود الحشائش وهكذا . وجوهر الآدمية هو « العقل » وإذن هى تخلق البشر ليحيا حياة رائدها العقل . والآن نجد أن إحدى خواص العقل هى أنه لا يمكن أن يبلغ مبلغ النضوج الكامل فى حياة فرد واحد . مثل ذلك أن أحداً لا يستطيع أن يخترع العلوم الرياضية كلها بمجده الفكرى المستقل ، بل عليه أن ينتفع بجهود الآخرين الذين سبقوه فى هذا المضمار . والإنسان من نوع الحيوان الذى توفرت له القدرة الخاصة على الانتفاع بجهود الآخرين ، وهى قدرة قيمة ، مردها إلى ما رزق عن عقل ، لأن للعقل نوع من « المعرفة » التى تيسر مثل هذا الانتفاع ، فلو حدث أن كنت محتاجاً للطعام ، وجاءت بقرة فأكلت سنبلة من سنبال القمح ، لحال هذا بينك وبين أكل هذه السنبلة . ولكن لو أنك كنت فى حاجة إلى المعرفة Knowledge فإن كشف فيثاغورس للنظرية الخاصة بالمربع المنشأ على التوتر ، من شأنه أن ييسر لك المعرفة بهذا الموضوع ، بصورة ما كان فى مقدورك أن تيسرها لنفسك . ونجد نتيجة لهذا أن هدف الطبيعة فى تطوير العقلية البشرية ، هدف لا يمكن أن يتحقق بصورة كاملة إلا فى تاريخ الجنس البشرى لا فى حياة الفرد .

وهنا استطاع كانت أن يصل إلى البرهان الذى يقطع بضرورة وجود

(١) "Self-Realization" وهذا هو المذهب المثالى فى علم الأخلاق "The Idealistic view Ethic"

(٢) "Immanent Causation" بالاصطلاح الفلسفى فى نظرية المعرفة .

شيء اسمه التاريخ ، يقول : السبب في هذا هو أن الإنسان كائن متعقل ، وأن تطور القوى الكامنة فيه تطوراً يبلغ بها مبلغ الكمال لا بد أن يتطلب عملية تاريخية ، ولنا في هذا برهان البرهان الذي ساقه أفلاطون في الجزء الثاني من الجمهورية ليثبت به ضرورة وجود مجتمع معقول تنفيذاً لمزاعم السفسطائيين الذين قالوا بأن الدولة صرح غير طبيعي ، ابتكره الإنسان : لأنها صرح طبيعي لأنها تستند إلى أن الإنسان لا يستطيع الاستقلال عن الناس ، لأنه محتاج للخدمات الاقتصادية التي يؤديها الآخرون إشباعاً لرغباته ، وبوصفه كائناً اقتصادياً ، لا بد له من دولة يعيش فيها . كذلك يثبت « كانت » أن الإنسان بوصفه كائناً يخضع للعقل « a Rationalbeing » ، لا بد أن تمر حياته عبر عملية تاريخية .

وإذن يكون التاريخ تقدماً نحو سيطرة العقل Rationality وهو في نفس الوقت إذكاء لهذا التعقل ، وهذا بطبيعة الحال قول كان قد ألفه التفكير في عهد « كانت » أيام حركة الاستنارة والحركة الرومانتيكية . وهنا ينبغي علينا أن نحرص حتى لا نخلط بين هذه الفكرة ، وفكرة أخرى تبدو في ظاهرها شبيهة بها ، ولكنها تختلف عنها كل الاختلاف ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر ، ونعني بها المطابقة بين التاريخ والتقدم . : تفصيل ذلك ما ذهب إليه الميتافيزيقا « التطورية » في أواخر القرن التاسع عشر ، من أن كل عمليات النشاط ما دامت مرتبطة بالزمن على نحو ما نعرف فهي تحمل طابع التقدم ، وأن التاريخ نشاط « تقدمي » لأنه مجرد سباق الأحداث المحدودة بالزمن ، وإذن كانت « التقدمية » التي اتسم بها التاريخ في نظر هؤلاء المفكرين ، مجرد حالة واحدة من حالات التطور أو النشاط التقدمي في الطبيعة . ولكن القرن الثامن عشر أنكر على الطبيعة هذه « التقدمية » واعتقد أنها في التاريخ ، ظاهرة تفرق بين التاريخ وبين الطبيعة ، حتى لقد فكر هؤلاء في احتمال وجود مجتمع إنساني يحلوم من أى تقدم عقلي ، ولن يكون

هناك تاريخ لمثل هذا المجتمع ، مثله في ذلك مثل المجتمعات التي لا تاريخ لها ، كالمجتمعات غير التاريخية أو التي تحيا حياة الطبيعة البحتة كالنحل والنمل ، واعتقدت كانت مع ذلك أى التقدم موجود في المجتمعات التي خرجت عن هذه الحالة الطبيعية ، وهو لذلك يتساءل : لماذا يتقدم المجتمع الإنسانى بدلا من الركود وكيف يتحقق هذا التقدم ؟

وهذا سؤال مُلِحٌّ في نظرنا ، لأن كانت يعتقد أن المجتمع الذى لا تاريخ له أو المجتمع الراكد ، هو أسعد المجتمعات . . مجتمع يتميز بالسلام بين الناس ، وحياة ميسرة رائدها الصداقة ، على نسق الحياة الطبيعية التى يصورها لوك ، « حيث يستطيع الناس تنظيم أعمالهم والتصرف في ممتلكاتهم كأشخاصهم حسب ما يرون في حدود القانون الذى رسمته الطبيعة » ، وهى في نفس الوقت « حياة تقوم على المساواة حيث يتبادل الناس ما نحول لهم من سلطات واختصاص ، وحيث لن يكون لفرد أكثر مما لآخر » . لأن لكل إنسان نفس ما للآخر من حق في القصاص جزاء العدوان على قانون الطبيعة ، « رغبة في حماية البرى والحد من جماح الخارجين المعتدين » (١) ، ونجد على حد تصريح لوك أن حالة الطبيعة لا تخلو من متاعب ، مردها إلى أن كل إنسان في هذه الحالة الطبيعية هو الحكم في قضاياها الخاصة ، أو كما يقول كانت (٢) مثل هذه الحالة التى قد تصادأ فيها مواهب كل الناس لأنها لا تستغل ، ليست من نوع الحياة المرغوبة من الوجهة الأخلاقية ، ولو أنها حياة ممكنة ولها إغراؤها في نواح مختلفة منها : الواقع أن أحداً من رجال هذا العصر — سيان في ذلك لوك وكانت — لم يستطع أن يتصور أن حالة « الطبيعة » هذه ممكنة في حيز التفكير المجرد وحده ، بل لم يعتقدوا أنها خرافة جملة وتفصيلا . . ولقد

(١) مؤلفه في الحكومة المدنية الجزء الثانى ، الفصل الثانى of Civil Government .

(٢) نظرية كانت في علم الأخلاق ترجمه T.K. Abbot (لندن ١٩٢٣) ص ٤٠-٤١ .



أجاب الفيلسوف هوبز<sup>(١)</sup> حين أثرت هذه المسألة بقوله أولاً « أن الشعوب المتواخشة في كثير من أصقاع أمريكا فيما عدا حكومة الأسر الصغيرة ، التي يعتمد الاتفاق بين أعضائها على الإشباع الشهواني الطبيعي ، لا تخضع لحكومة إطلاقاً » وثانياً « أن الملوك ورجال السلطات في كل وقت من الأوقات يعيشون عيشة الطبيعة في علاقاتهم ببعضهم بعضاً . ويجب لو<sup>(٢)</sup> إجابة شبيهة بهذه فيقول إن كل الدول المستقلة ذات السيادة تعتمد على حالة الطبيعة في علاقاتها المتبادلة . وثمة مثل كامل على حالة الطبيعة هذه على الصورة التي فهمها هؤلاء الفلاسفة ، نجده في حياة العناصر الترويجية القديمة التي استعمرت أيسلندا تبعاً لما نجد في القصص الشعبي الترويجي » .

والسؤال الذي يثيره كاتب هو ، ما دامت حالة الطبيعة هذه أمراً ممكناً ، وهي حالة سعيدة في جوهرها ، ولو أنها حياة وضعية إذا قيست بوجهة نظر التقدم الأخلاقي والعقلي ، فما هي القوة التي تحفز الإنسان إلى تركها وراء ظهره والمضي قدماً عبر طريق شاق يستهدف التقدم ؟ وكان على الإنسان حتى هذه الفترة أن يختار بين أحد جوابين : تذهب النظرية الإغريقية الرومانية ، التي كانت قد عدلت في أثناء النهضة الأوروبية ، وعادت فأكدتها حركة الاستنارة ، إلى أن القوة التي تحفز إلى التقدم في التاريخ الإنساني ، هي الحكمة الإنسانية والفضيلة الإنسانية ، والطابع الإنساني بصفة عامة الذي يجعل الإنسان خليقاً بهذا التقدم وتذهب النظرية المسيحية التي سادت منذ أواخر الإمبراطورية الرومانية ، حتى نهاية العصور الوسطى ، إلى أن هذه القوة مردها لحكمة الله وعنايته - وهي قوة تنشط بالرغم من عناد الإنسان وشروعه . وقد أهمل كانت هاتين الإجابتين كلية إلى الحد الذي جعله لم يشير إل واحدة منهما إطلاقاً .

(١) Leviathan (الدولة) الجزء الأول : الفصل ١٣ .

(٢) نفس الكتاب السابق .

أما إجابته فقد جاء فيها : إن هذه القوة ليست شيئاً غير الشرور التي انطوت عليها الطبيعة الإنسانية ، تلك هي عناصر الطيش وسوء الخلق التي تتجلى في الفخر والطمع والجشع المسرف ، وهذه العناصر الشريرة في الطبيعة الإنسانية من شأنها أن تحول بين المجتمع وبين حياة تنسم بالسكون والسلام . يقول من شأن هذه العناصر الشريرة أن تثير العدواة بين إنسان وآخر ، كما تثير صراعاً يحتدم بين دافعين يتنازعان السيطرة على سلوك كل فرد ؛ الأول هو الدافع الاجتماعي ، وهو الرغبة في حياة الوئام والصدقة ، أما الثاني فهو الدافع الذي يتعارض مع مصالحة الجماعة ، وهو رغبة تحفز الفرد إلى السيطرة على جيرانه واستغلالهم . سيفقد الإنسان نتيجة لهذا ، القناعة بمركزه في الحياة ، مهما يكن من أمر هذا المركز ، وهذا هو الدافع الذي يحفز الإنسان إلى قلب النظام الاجتماعي الذي يعيش فيه . وهذه الحالة التي لا تعرف الاستقرار هي الوسيلة التي تستخدمها الطبيعة إلى استحداث تقدم في الحياة الإنسانية . وعدم القناعة ( بالأوضاع ) على هذه الصورة ليس مرده إلى اعتبارات دينية قديمة ترفض إقرار الأوضاع القائمة أو قبولها ، لأنها تعجز عن تحمل التبعات الأخلاقية التي تفرضها الإرادة الحرة ، ولا هي من قبيل الاضطرابات التي يشعر به محب الإنسانية أو مصلح اجتماعي ، وإنما هو من نوع الاضطراب الذي ينبعث من الأناية البهتة التي أخذت بأسباب السعادة في حياة راكدة ، فلم تعد تستند حتى إلى تقدير مستنير لمصالحة الفرد نفسه . يقول كانت في هذا الصدد (١) : « إن الإنسان ليرغب في الوئام ولكن الطبيعة أعلم منه بما فيه الخير لنوعه ( لا الخير للإنسان بوصفه فرداً ) ولا هو الخير للإنسان بصفته الجماعية أو كيانه الكلي عبر المراحل التاريخية ، ولكن الخير للنوع الإنساني كله ، كنوع أو كيان بيولوجي بالمعنى المحرد (biological abstraction) » . إن الطبيعة لترغب في الصراع . يريد

(1) Idee Zu einer a. Gesch., Vierter Satz.

الإنسان أن يحيا حياة سهلة قنوعة ، ولكن الطبيعة تضطره لترك هذه القناعة التي تركز إلى الكسل وراء ظهره ، والانصراف إلى الكد والعمل ، لتدفعه هذه إلى استخدام قواه العقلية في اكتشاف الوسائل التي تسمحو به عن هذه الاعتبارات » ومعنى ذلك أن الطبيعة لا تهتم بالسعادة الإنسانية . لقد أوردت الإنسان ميلا إلى التضحية بسعادته ، وتحطيم سعادة الآخرين ، وهو في انسياقه الأعمى وراء هذا الميل ، يضع من نفسه الأداة التي تستخدمها الطبيعة فيها رسمت من خطة لا دخل له بتصميمها - تستهدف التقدم الحاقى والعقل لنوعه الإنسانى .

ونجد كانت هنا يسلم تسليما كليا بنظرية - نظرية متشائمة إذا بدا لك أن تسمها كذلك - تذهب إلى أن مشهد تاريخ البشرية هو جوهره مشهد للطيش الإنسانى والطمع والجشع المسرف والإجرام ، وأن من يرجع إلى هذا التاريخ ملتسما منه الأمثال على الحكمة والفضيلة ، يعود صفر اليدين . تلك هى وجهة نظر فولتير فى كتابه « كانديد » وهى وجهة على النقيض من الثقة التي يتحدث بها « ليبنز » إذ يقول بأن القوى كلها تعمل صوب الخير فى عالم هو أبداع العوالم الممكنة صنعاً . ولكنه صعد بوجهة نظره هذه إلى مستوى النظريات الفلسفية عن طريق البرهنة على أن التاريخ - لو صدق ما قيل من أنه العملية التي تنتهى بالإنسان إلى مرحلة التعقل - فإن الإنسان لن يستطيع أن يرقى مدارج العقل فى المراحل الأولى لهذه العملية ، ومن ثم نجد أن القوة التي يمكن أن تكون معينة تنبثق منه هذه « العملية » ، لا يمكن أن تكون هى العقل الإنسانى ولكنها شئ على النقيض من هذا العقل نقصد به الشهوة . الجهل العقلى والضعفة الخلقية ، وهنا نجد مرة أخرى أن نظرية « كانت » فى التاريخ تطبق لنظريته فى الأخلاق . نظرية تذهب إلى الميل والرغبة والشهوة ، هى النقيض من العقل أو الإرادة الحرة ، وهى لذلك من قبيل الشر الذى كتب على الإرادة الحرة أن تمضى فى صراع معه .

وليست هذه بالنظرية الضئيلة قياساً إلى واضعها العظيم . بل هي نظرية  
 شبيهة بنظرية « هيردر » فيما توحى به من معان وما تثيره من تفكير ، ثم  
 هي قد وضعت في تفصيل أوفى . ولكنها مع ذلك ضعيفة من حيث الأسس  
 لأنها تستند إلى تشاؤم من نسيج الخيال المسرف ، الذى يصور ما طبع تاريخ  
 البشرية في الماضى من طيش وشر وابتئاس . وليست هذه بالنظرية العادلة  
 أو المتزنة في تكييف الحقائق . الذى حدث في كل مرحلة من مراحل الماضى  
 الذى استطعنا أن نعرف عنه شيئاً أو بعض شىء ، هو إن جادت الفرص  
 بتفر من الناس بلغ من الحكمة حداً استطاع معه أن يفكر فيما كان يتعين عليه  
 التفكير فيه ، ومن حب الخير حداً ممكنه من أن يتقن ما يتعين عليه إتقانه ،  
 ومن السعادة حداً أيقن معه أن الحياة ليست محتملة فحسب ، ولكنها جذابة  
 أيضاً ، وهو قول لو اعترض عليه أحد بقوله نعم جادت الفرصة ولكن  
 ما أقلها ! سنقول رداً عليه : مهما كانت هذه الفرصة قليلة فلقد كانت  
 أكثر من ظروف أخرى غير مواتية ، وإلا لاختفت الحياة الإنسانية  
 منذ القدم .

ونتيجة هذا الظلام المسرف الذى أضنى على الماضى ، تراه في تلك  
 الآمال المسرفة التى يعلقها كانت على المستقبل . من ذلك ما يتطلع إليه في  
 القفرة الأخيرة من مقاله ، من وقت يبلغ بالبشرية مرحلة الكمال العقلى ،  
 وقت تنتصر فيه بالبشرية على قوى الشر العمياء التى كانت حتى هذه المرحلة  
 تدفعها إلى طريق التقدم . حينئذ سوف يسود السلام وحينئذ تحل المشكلة التى  
 تتصل بإرساء نظام سياسى يستند إلى أسس سديدة معقولة ، وتحقيق عمل  
 سياسى مثالى ، يأتى عن طريق تنظيم عقلى بحت ، بحيث ينظم الحياة القومية  
 والعلاقات الدولية . . وهنا يكاد يدرك أن القول بمثل هذا الوضع السياسى  
 المثلالى في الشؤون الإنسانية ، ليس إلا من قبيل التناقض في اللفاظ . ومع ذلك  
 فليس التنبؤ من قبيل الإسراف أو الشطط الذى يعاق بنظريته ، وإنما هو

تقديجة منطقية لها . . . هو تفاؤل مسرف من ناحية من النواحي ، يقابله  
ويبعث عليه تشاؤم مسرف من الناحية الأخرى . وتقسيم التاريخ على  
هذه الصورة المسرفة ، إلى ماضٍ وطائشٍ لا صلة له بالعقل ، ومستقبل  
يستند إلى التعقل البحت ، هو الميراث الذي ورثه « كانت » من عهد  
الاستنارة . ولو أنه تعمق في دراسة التاريخ ، لعلم أن الذي حقق التقدم ،  
ليس هو الجهل المطلق أو الشر المطلق ، ولكن الجهود الإنسانية ذاتها بما  
اقتربت به من واقعية عملية ، كانت مسرحاً لعناصر الخير والشر معاً تنشط في  
صراع مع بعضها البعض .

ولقد استطاع كانت بالرغم من إسرافه ، أن يسدى خدمة كبرى للتفكير  
التاريخي . . لقد وضع في آخر مقاله الخطوط الرئيسية لمنهج ينتظم نوعاً من  
البحث التاريخي ، قال إن أحداً لم يفكر فيه على هذه الصورة ثم هو يردفه  
بعبارة متواضعة يقول فيها إن مثل هذا البرنامج ما كان ليأني من قبل فرد  
قليل المعرفة بالتاريخ كشخصه . . برنامجاً ينتظم تاريخ العالم ، من شأنه أن  
يعرض لنا كيف تدرج الجنس البشري في مدارج العقلية ، فاستطاع أن يتحرر  
بمرحلة بعد أخرى ، فهو إذن تاريخ ينتظم التطور التلقائي لروح الإنسان ،  
يقول إن مثل هذا الواجب يحتاج إلى عاملين ؛ ثقافة تاريخية ، وعقلية فلسفية ،  
خلا يكفي للتميام به مجرد البحث العلمي ولا مجرد الفلسفة وإنما يتعين الجمع بين  
الاثنين في لون جديد من ألوان التفكير يجمع بين عناصرها ، وكذلك طلب  
شيكو في أوائل القرن ما وصفه بقوله ، جمع بين المعرفة باللغات وبين الفلسفة ،  
دراسة علمية تبحث التفاصيل ، ودراسة فلسفية تكون على بيّنة من الأسس  
أو المبادئ . وفي اعتقادي أننا نستطيع أن نقول إن المائة السنة التالية شهدت  
محاولة جدية مدعّمة بالجهود - بجهود لم تنتج في كل مرحلة من مراحلها -  
نحو تطبيق منهج كانت ، واعتبار التاريخ بمثابة العملية التي مكنت ، الروح  
الإنسانية من تحقيق كل طاقة كامنة متوارثة في تكوينها .

و « فكرة كانت » كما يسميها بهذا الاسم يمكن أن تتلخص في أربع نقط :

(١) فكرة تاريخ للعالم ، مثل أعلى عمل ، ولكنه يتطلب الجمع بين التفكيرين التاريخي والفلسفي : يجب أن تفهم الحقائق ثم تروى . ويجب أن تدرس كحقائق دراسة « موضوعية » بحيث يتمثلها التفكير لا من وجهة النظر « الذاتية » أو الخارجية فقط (٢) وهذا التاريخ يفترض وجود خطة سابقة للحوادث ، ومعنى ذلك ، أن ثمة « تقدماً » ملحوظاً أو شيئاً يتبلور شيئاً وتباعاً ، يريد أن يخرج إلى حيز الوجود (٣) وهذا الذي يريد أن يخرج إلى حيز الوجود المادى ، هو نضوج العقلية الإنسانية ، أى العقل والحرية الأخلاقية (٤) والوسيلة التى تنتهى إلى تحقيق سيطرة العقل على هذه الصورة ، هى الطيش الإنسانى ، ومعناه الشهوة والجهل والأنانية .

وسأعرض نقدي لكانت في بعض تعليقات موجزة على هذه النقط :  
بوجود هذه التعليقات ، أنه في طوال هذا البحث كله ، وأسوة بما فعله في أجزاء أخرى من مؤلفه الفلسفى ، يفترض وجود تناقض بين في المقارنة بين التضمينا التى يناقشها :

١- (أ) من ذلك قوله بوجود تاريخ عام ، وتاريخ خاص . هاتان قضيتان متناقضتان كل التناقض ، إذ لو صدق أن التاريخ العام يقصد به تاريخاً ينتظم كل الأحداث التى حدثت ، لكان هذا من قبيل المستحيل . ولو قصد بالتاريخ الخاص دراسة تخصص لا تتضمن ذكراً محدودة عن طبيعة التاريخ وأهميته بصفة عامة ، فذلك مستحيل أيضاً . والواقع أن « التاريخ » الخاص كلمة يقصد بها التاريخ نفسه بالتفصيل ، في حين أن التاريخ « العام » كلمة تنصرف إلى فكرة المؤرخ في التاريخ على النحو الذى يدينه .

(ب) قوله بوجود تفكير تاريخي ، وتفكير فلسفي ، وهما قضيتان

متناقضتان أيضاً ، وامتزاج الاثنيتين بالصورة التي يهدف لهما كانت ، هو في حد ذاته تفكير تاريخي ، يقيس الأحداث التي يعرض لدراستها ، بمقياس « الموضوعية » ( التي تبينها بحثاً علمياً يستقصي أسبابها ومقوماتها ) لا على أنها مجرد ظواهر تشهد لها من الخارج ( وجهة النظر الذاتية )<sup>(١)</sup> .

٢- ( أ ) لا جدال في أن كل أحداث التاريخ تشير إلى « تقدم » ، أي أن التاريخ مراحل تطورية لشيء من الأشياء ، ولكن القول بأن هذا التقدم خطوة « رسمتها » الطبيعة « كما يقول كانت ، عودة إلى أساليب الأساطير »<sup>(٢)</sup> .

( ب ) ولا محل لما قاله « كانت » من أن هدف هذا التقدم يتحقق في المستقبل . إن التاريخ لا ينتهي في المستقبل وإنما ينتهي في الحاضر . إن المهمة الملقاة على عاتق المؤرخ ، هي إيضاح المراحل التي انتهت بنا إلى هذه الصورة الحاضرة ، وليس في استنتاجه أن يرينا الصورة التي سوف تتطور فيها الأحداث في المستقبل ، لأنه لا يعرف من أمر المستقبل شيئاً<sup>(٣)</sup> .

٣- وهذا الذي لا بد أن يخرج إلى حيز الوجود هو نضوج العقيدة

( ١ ) العبارات الموجودة بين القوسين من وضع المترجم تبياناً المقصود من التاميتين . « الذاتية » ( Subjectivity ) و « الموضوعية » ( Objectivity ) من نظرية المعرفة ، أو على حد قول الفيلسوف « كانت » نفسه بصدد هذا الموضوع "The Subject-Object relation in Knowledge"

( ٢ ) الواقع أن كونه وجود هنا لا يعدل في حق كانت ، لأن العبارة بالشكل الوارد آنفاً قد تقول بأن « كانت » من أنصار « الجبرية » التاريخية كالماركسيين Historical determinism في حين أنه يسلم بالإرادة الحرة ( Indeterminism (free will) وأثرها في الأحداث التاريخية .

( ٣ ) ذلك هو الفارق بين الدراسات الاجتماعية Social Sciences وبين العلوم البحتة Pare Science : لا توجد في الدراسات الاجتماعية « قوانين » ( Formula ) من نوع القوانين العلمية التي تفسر المستقبل .

الإنسانية ، ولكن هذا لا يعنى نهاية الطيش الإنسانى . نريد أن نقول مرة أخرى إن التناقض بين هذين الطرفين مسرف جداً .

٤ - لا جدال فى أن الطيش والجهل قد أديا رسالتهما فى ماضى التاريخ ، وتلك رسالة هامة ، ولكنهما لم يكونا مجرد طيش ومجرد جهل إطلافاً ، وإنما كانا من قبيل الإرادة الخيرة تتخبط وتخبطاً أعى ، كما كانا من قبيل الحكمة التى اكتشف طريقها الظلام والتضليل .

#### ٤ - شيللر

وكان الشاعر شيللر هو الوريث المباشر للفيلسوف « كانت » فى نظريته فى التاريخ ، وكذلك فى نظريته فى الفن ، وكان مفكراً قوياً موهوباً ، وكان من هواة الفلسفة الأذكىاء ، أكثر منه منتجاً منظماً من نوع « كانت » ، ولكن توفرت له ميزة « كانت » فكان شاعراً ممتازاً ، وفى بعض فترات حين شغل كرسى التاريخ فى جامعة يينا Jena مؤرخاً محترفاً . لذلك تجده يفسر فلسفة « كانت » فى الفن تفسيراً جديداً مستعيناً على ذلك بتجاربه كشاعر مشغول بالشعر ، بنفس الطريقة التى يعيدها تفسير فلسفة « كانت » فى التاريخ مستعيناً على ذلك بتجاربه كمؤرخ مشغول بالتاريخ . تلك هى الروح المستعنة التى نلمسها فى محاضراته الأولى التى ألقاها فى يينا عام ١٧٨٩ ، وكيف أن تجاربه هذه قد مكنته من تفادى بعض الأخطاء التى احتوتها نظرية كانت .

تلك محاضرة عنوانها « تاريخ العالم من حيث طبيعته <sup>(١)</sup> وقيمه » . وهنا يدافع « شيللر » عن نظرية « كانت » التى تعتم دراسة تاريخ العالم ، والتسليم بأن هذه الدراسة تتطلب عقلية فلسفية إلى جانب البحث العلمى التاريخى ،

(1) "Was heisst und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?"



ثم هو يرسم صورة حية فياضة بالمقارنة بين اثنين : طالب علم مكشود Brotgelehrte يبعث كفافه اليومي ( وهو الباحث المحترف الذي يقيس بوجهة نظره السلبية الضيقة ، الحقائق المجردة التي هي في الواقع هيكل للتاريخ الصوري ، ذلك هو الرجل الذي يطمع في أن يكون اختصاصياً في أضيق الحدود ، يريد مزيداً من المعرفة بأشياء لا قيمة لها ولا هي خليقة بالبحث ) ، والمؤرخ الفيلسوف الذي يدخل التاريخ كله في دائرة اختصاصه ، ثم يدأب وراء البحث عن الارتباط بين الحقائق ، والكشف عن القوى التي تحدث الاتساق أو الاتزان على نطاق واسع في العملية التاريخية . والمؤرخ الفيلسوف هو الذي يحصل على هذه النتائج عن طريق الاستعانة بعواطفه فيما هو بصدد وصفه من أعمال . هو على النقيض من العالم ، الذي يعرض لدراسة الطبيعة ، لأنه لا يضع نفسه بمعزل عن هذه الحقائق بوصفها أشياء يريد أن يفهمها لا أكثر ولا أقل ، ولكنه على النقيض من ذلك يساهم في هذه الأشياء مساهمة روجية وبصورها لخياله كتجارب خاصة عرضت له . ذلك هو منهج البحث التاريخي عند المدرسة الرومانتيكية . والذي يجعله شيللر في الواقع ، هو أنه يتفق مع « كانت » في ضرورة توفر نزعة فلسفية نحو دراسة التاريخ ، نزعة تختلف عن مجرد البحث العلمي ، ثم هو يعتقد أن هذه النزعة الفلسفية لا تختلف في شيء عن النزعة الرومانتيكية ، التي لا بد وأن تُشجِّم العاطفة كعنصر أساسي في المعرفة التاريخية ، وهو العنصر الذي يمكن المؤرخ من أن يتنقل إلى أعماق الحقائق التي يعرض لدراستها . فتاريخ العالم - في حدود هذه الفكرة - هو تاريخ التقدم منذ عهد « الإنسان - الحيوان » حتى عهد المدنية الحديثة ، وإلى هنا يتفق شيللر مع كانت ولكن هناك فارقين هامين : (١) أولها اعتقاد « كانت » أن هدف التقدم يتمحق في حياة مستقبلية مثالية ، في حين أن شيللر يذهب إلى تحقيقه في الوقت الحاضر ، ثم يؤكد أن الحد النهائي لتاريخ العالم هو إيضاح كيف أن الحياة الحاضرة بما تحتويه من لغات

حديثه وقانون حديث وأوضاع اجتماعية حديثة ، قد تبلورت في هذه الصورة . ولا جدال في أن شيلار هنا يتقدم مرحلة عن « كانت » ، بفضل اشتغاله فعلاً بالتاريخ ، وهو الذى أقنعه بأن التاريخ لا يلقى ضوءاً على المستقبل ، وأن استقراء سلسلة الأحداث التاريخية في هذا العصر الحاضر ، لا يمكن أن يصدق على المستقبل (٢) ثانيهما ما ذهب إليه « كانت » من تحديد موضوع التاريخ بدراسة التطور السياسى ، في حين يرى شيلار أن موضوعه يتضمن تاريخ الفن والدين والاقتصاد وهكذا ، وهو فى هذا كله يتقدم كانت بخطواته .

#### ٥ - فخته

وهناك تلميذ آخر من تلامذة « كانت » تعهد تفصيل آرائه فى التاريخ ، بما أضى عليها من مادة غزيرة ، هو فخته الذى نشر فى برلين محاضرات عن خصائص العصر الحاضر<sup>(١)</sup> فى عام ١٨٠٦ . ويتفق فخته مع شيلار ، ويختلف مع كانت ، فى اعتبار الحاضر هو نقطة الارتكاز التى تتقابل عندها خطوط التقدم التاريخى كله ، وهو يرى نتيجة لهذا أن المهمة الجوهرية للمؤرخ تنحصر فى فهم الفترة التاريخية التى يعيش فيها . ولكل فترة من فترات التاريخ طابعها الخاص الذى يسرى إلى كل تفصيل من تفاصيل النشاط والحياة فيها ، والمهمة التى أخذها فخته على عاتقه فى هذه المحاضرات ، هى تحليل هذا الطابع الخاص الذى يتميز به عصره ، ليتبين ما هى خواصه الجوهرية وكيف أن الخواص الأخرى قد اشتقت منها . وهو يعبر عن هذا بقوله أن كل عصر من العصور هو الصورة « الموضوعية » التى تعبر عن فكرة واحدة أو مفهوم نظرى مجرد ، وهو مع تسليمه بنظرية كانت ،

(١) "The characteristics of the present age"  
 "Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters" in 1806"

التي تذهب إلى أن التاريخ كله ، إن هو إلا تطوير وتفصيل لخطة مرسومة — تطوير لشيء شبيه بالفكرة الرئيسية في مسرحية — يعتقد أن الأفكار الرئيسية أو المفاهيم المجردة ، التي تعتنقها العصور المتعاقبة ، تؤلف فيما بينها سياقاً من نوع السياق المنطقي ، ما دام يتألف في الأصل من سلسلة مدلولات مجردة ، إذ الواقع أن كل مدلول مجرد فيه ، لابد أن ينتهي بنا إلى المدلول الذي يليه وهكذا ، من ذلك يتضح أن نظرية فخته الخاصة بالتكييف المنطقي<sup>(١)</sup> الصوري للمدلولات المجردة ، كانت هي الأساس الذي استند عليه في تقسيم التاريخ إلى فترات .

وهو يعتقد أن لكل مدلول مجرد ، تكييفاً منطقياً يتضمن مراحل ثلاثاً : مقدمة موجبة ، مقدمة سالبة ، ومقدمة تجمع بين هذين النقيضين<sup>(٢)</sup> (إنشائية أو تركيبية) . هذا المدلول العقلي ، يبدو في أول الأمر في قالب صوري بحت أو تفكير نظري مجرد ، ثم هو يتمخض عن مدلول آخر هو النقيض منه ، ويحاول إثبات صدقه عن طريق التناقض بينه وبين هذا النقيض منه ، حينئذ ينتفى هذا التناقض عن طريق نفى النفي (أو نفى النقيض من المدلول الأول)<sup>(٣)</sup> . والآن نجد أن المفهوم الرئيسي في التاريخ (وهنا يتبع فخته مرة أخرى نظرية كانت) هو « الحرية المتعلقة » ، ومثل الحرية كمثال أي مدلول آخر ، يجب أن تتطور عبر هذه المراحل الضرورية . ومن ثم يبدأ

(١) "The logical structure" ، التكييف الشكلي أو الصوري ، ولهذا البند قيمته الهامة في منطق الاستقراء العلمي .

(٢) أو كما يقول الفيلسوف دوجل :

"The Synthesis includes, get transcends the "Thesis" & the Antithesis"  
(٣) فإذا قلت مثلاً إن هناك النظرية التي تؤمن بالفردية "Individualism" تنقضها النظرية الأخرى التي تقول بمبدأ الجماعة "Collectivism" على نحو ما نرى في الاتحاد السوفيتي ، فالنظرية أن تجمع بين الاثنين والتي هي نفي النفي "Negation of the oposite" هي "Socialism" على نحو ما نرى في الدول الاشتراكية .

التاريخ بعصر تكون فيه هذه الحرية المتعلقة ممثلة في صورة مبسطة كل البساطة ، بديمية بحيث لا توجد قوة أخرى تناقضها ( أو تسير على النقيض منها ) . هنا تبدو الحرية في صورة غزيرة عمياء ، محرية تزيين للإنسان ما يريد أن يفعل ، والمجتمع الذي هو الصورة المجسدة أو الموضوعية لهذا المدلول المجرد ، هو حالة الطبيعة "State of nature" أو المجتمع البدائي ، الذي لا وجود فيه لحكومة أو سلطة بل قوم يفعلون ما يحلو لهم بالقدر الذي تسمح به الظروف . ومع ذلك نجد استناداً إلى الأسس التي تقوم عليها فلسفة فخته ، أن حرية من هذا النوع غير المصقول أو البديهي ، لا يمكن أن تتطور إلى حرية من نوع أسمي ، إلا عن طريق مقدمة أخرى مشتقة من هذه وتكون على النقيض منها . وإذن تأتي تبعاً « لاحتامية » أو « جبرية » منطقية "Logical Necessity" ، مرحلة ثانية ، تتحدد فيها حرية الفرد بمحض إرادته ، عن طريق خلق سلطة تفرض عليها ، وهي سلطة الحاكم ، الذي يفرض على الفرد قوانين لم يكن هذا الفرد هو الذي شرعها . تلك هي فترة الحكومة الاستبدادية ، التي يبدو أن لا أثر فيها للحرية ؛ ولكنها في الواقع لم تختلف ، وإنما تطورت عبر مرحلة جديدة بحيث تمخضت عن وضع على النقيض منها ، ( يقول هوبز هنا إن الحاكم قد ساء نتيجة عمل اختياري للشعب الذي قبل أن يكون رعايا هذا الحاكم ) لتصبح حرية من طراز جديد ، أسمي معني ، أي حرية من النوع الذي يسميه روسو « حرية مدنية » على النقيض من الحرية الطبيعية . ولكن هوبز أخطأ حين اعتقد أن عملية تنمية الحرية تنتهي عند هذه المرحلة . هذا « التناقض » يجب أن يخفي أثر مرحلة ثالثة ، مرحلة ثورية ، ترفض فيها السلطة وتنهك ، لا بسبب سوء استعمالها ، ولكن لأنها مجرد سلطة . هنا يشعر الفرد أنه في غنى عن السلطة ، وأنه يستطيع أن يباشر سلطات الحكومة ، وبذلك يكون حاكماً ومحكوماً في آن واحد . وإذن لم تكن هي السلطة التي أنهارت وإنما الذي أنهار هو

العلاقة الخارجية المجردة بين السلطة ، وهؤلاء الذين خضعوا لهذه السلطة .  
ولست الثورة من قبيل الفوضى ، وإنما هي استيلاء الرعايا على ناصية  
الحكم ، وإذن لن يتلاشى من الآن فصاعداً هذا الفارق بين حاكم ومحكوم ،  
فهو فارق موجود بكل معاني الكلمة ، ولكنه فارق لا يستند إلى اختلاف  
في الأسس ، إذ الواقع هو أن نفس الأفراد يَحْكُمُونَ وَيُحْكَمُونَ (١) .

ولكن فحتمه لا يقف عند هذا الحد ، هو لا يقول بأن عصره هو عصر  
الثورة ، بل يعتقد أن معاصريه قد انتهوا من هذه المرحلة . إن فكرة فرد يمارس  
السيطرة على نفسه فكرة « ثورية » في صورتها البدائية الأولى ، ولكن مثل  
هذه الفكرة المجردة يجب أن تتمخض عن مقدمة تنفيها أيضاً — تلك هي  
الفكرة التي تقول بوجود حقيقة موضوعية ، أو دستور قائم بنفسه للصدق  
هو مقياس التفكير ، وقاعدة يسترشد بها في السلوك ، ومرحلة التطور هذه  
هي « العلم » حيث يكون الصدق الواقعي له الغلبة على التفكير ، وحيث  
يكون للتصرف السديد هو الذي يتسق مع المعرفة العلمية وأصولها . تفصيل  
ذلك أن العقلية العلمية تمضي في تصرفها (كما لو كانت) على النقيض من  
الثورة . نحن نستطيع القضاء على الطغاة من بني الإنسان ، ولكننا لا نستطيع  
العبث بالحقائق . إن الأشياء لتبقى كما هي عليه ، ولا بد لنتائجها أن تنتمي  
إلى ما لا بد أن تنتمي إليه ، ولو استطعنا الاستمانة بقانون البشر لتعذر علينا  
هذا بالنسبة لقوانين الطبيعة . ولكن نجد مرة أخرى أن « العداء » بين العقل  
والطبيعة يمكن ، بل يجب ، أن تتغلب عليه ، والتغلب عليه ، معناه نشأة  
لون جديد من ألوان الحرية المتعقبة ، حرية الفن الذي تلحق فيه الطبيعة مع  
العقل حين يدرك العقل أن الطبيعة ، نصفه الثاني ، وأن العلاقة بينه وبينها  
لا تستند إلى الطاعة ، وإنما هي علاقة إشفاق وحب . لن يفرق الإنسان هنا

(١) النظام الديمقراطي : « راجع دراسات في السياسة والحكم » تأليف المترجم .

بين نفسه وبين القوة التي يكبد ويكسح من أجلها ، ومن ثم يبلغ مرتبة الحرية المطلقة في أسى معانيها . ذلك ما يعتقد فخته أنه طابع عصره ، ويتصد به تصحية الفرد بنفسه تصحية إرادية لهدف يعتقد أنه هدفه الخاص ، رغم أن له صفته الموضوعية ( التي لا تتأثر بجهد<sup>(١)</sup> فرد ) .

والصعوبة الجوهرية التي ياحسها القارئ حين يعرض لوجهة نظر فخته في التاريخ ، هي ما يتذرع به من صبر في حل مشكلة تافهة كل التفاهة ، ويبدو أن عقلية قد تأثرت بصفة خاصة بنوعين من الخطأ - خطأ من النوع الجامح ( ١ ) أولها قوله إن الدنيا بأوضاعها الحاضرة ، قد بلغت مبلغ الكمال فحققت بصفة نهائية كل الأهداف التي نشطت من أجلها الأحداث التاريخية . ( ٢ ) وثانيهما الفكرة القائلة بأن تعاقب العصور التاريخية يمكن أن يقرر استناداً إلى استدلال عقلي بحث استناداً إلى أسس منطقية مجردة . وفي اعتقادي أن هاتين الفكرتين ، بالرغم مما تنطويان عليه من بلكة ، يحتويان على شيء من الصديق :

( ١ ) ليس المؤرخ ، ( وهو قول يصدق على الفيلسوف في هذا السياق ) لها ينظر إلى هذا العالم من مكان خارجه وهو في أعلى عليين . إن هو إلا إنسان يخضع لقيود الزمان والمكان . إنه يقيس الماضي بوجهة نظر الحاضر ، وقياس الأوضاع في الدول والمدنيات الأخرى بوجهة نظره الخاصة . تلك نظرة تصديق عليه وعلى غيره من الذين عاصروا هذه الظروف فقط ، ولكنها بالنسبة له نظرة صادقة كل الصديق ( أو مقياس يصدق كل الصديق ) . يجب أن يكون على ثقة منها لأن هذه هي النظرية الوحيدة التي يمكن أن يحكم قياساً إليها ، وما لم يتمسك بوجهة نظر ، لا يستطيع أن يرى شيئاً إطلاقاً . مثل ذلك أن يصدر من حكم على جهود العصور الوسطى ،

( ١ ) عبارة تفسيرية من عند المترجم .

لا بد أن يختلف باختلاف المؤرخ ، وهل عاش في القرن الثامن عشر أو التاسع عشر أو العشرين . ونحن في القرن العشرين نعرف كيف كانت نظرة القرنين الثامن عشر والتاسع عشر لهذه الأشياء ، كما نعرف في نفس الوقت أننا لانستطيع أن نشاطرهم وجهة النظر هذه . سنقول بشأن هذه الأحكام إنها من قبيل الأخطاء التاريخية ، ونستطيع أن ندلى بالأسباب التي تبرر رفضها . من السهل أن نتصور أن تاريخ العصور الوسطى ، يكتب بصورة أحسن مما يكتب بها في زماننا الحاضر ، إذ لو توفرت لدينا فكرة واضحة عن الكيفية التي يمكن أن تخرجه على صورة أحسن ، لأخرجناه في صورة أحسن ، ولأصبح هذا الإخراج في صورة أحسن ، حقيقة واقعة . نريد أن نقول إن « الحاضر » هو ميدان نشاطنا ، ونحن نقوم بهذا النشاط ، بقدر ما نعرف من أسلوب نبتكره في إنجازه . ونجد نتيجة لهذا - قياساً إلى وجهة نظر حاضرننا هذا - أنه لا بد من وجود تطابق دائم بين ما هو كائن فعلاً ، وبين ما ينبغي أن يكون - بين الأوضاع الراهنة والأوضاع المثالية . لقد حاول الإغريق أن يلتزموا طابعهم الإغريقي ، وحاولت العصور الوسطى أن تلتزم طابع العصور الوسطى . إن هدف كل عصر من العصور هو الاحتفاظ بحقيقته ، ولذا نجد أن الحاضر يبلغ دائماً مرتبة الكمال ، بمعنى أنه يستطيع على الدوام ، أن يبدو في الصورة التي يريد تحقيقها لنفسه . ولكن لن يتبع هذا أن العملية التاريخية قد انتهت من رسالتها ، ولكن معناه أن العملية التاريخية حتى هذه المرحلة ، قد أُنجزت ما استهدفت لإنجازه ، وأننا لانستطيع أن نتبين الخطوة الثانية التي ترمع أن تخطوها .

( ٢ ) وفكرة كتابة تاريخ استناداً إلى منطق الاستدلال العقلي البحث ( بمعزل عن الواقع المادي ) ، تبدو على جانب كبير من الغباء ، ولكن « فخته » هنا كان يتبع النظرية التي اكتشفها « كانت » ، والتي تقول بأن أى لون من ألوان المعرفة ، لا بد أن يقوم على شيء من التفكير النظري

المجرد ، الواقع أن كل ضرب من ضروب المعرفة يستند إلى بعض المفاهيم الرئيسية أو القوانين العلمية المجردة ، التي تتدرج تحتها هذه الضروب المختلفة من المعرفة . كذلك تتصل بهذه « المفاهيم » أو القوانين ، بعض الأسس الجوهرية أو الحقائق البديهية التي تتعلق بالشكل أو التكييف الصوري "formal structure" لهذا الضرب المعين من المعرفة - وهي أسس مردها في الأصل ( بناء على فلسفة كانت ) إلى وجهة نظر الشخص الذي يدرس الموضوع ، لا إلى الموضوع نفسه الذي ندرسه دراسة تجريبية . والذي يحدث في التاريخ ، هو أن الأسس العامة التي تقوم عليها المعرفة ، مشتقة من المبدأ الجوهرى ، القائل بأن المؤرخ يعيش في الزمن الحاضر ، وأنه يقيس الماضى بمقياس وجهة نظره في هذا الحاضر . والقضية البديهية الأولى في التاريخ ( بتعبير كانت ) هي أن كل حادثة من أحداث التاريخ لها مكانها المحدد في الزمن الماضى . وليست هذه من قبيل القضايا العامة التي وصل إليها المؤرخ في سياق البحث العلمى التجريبي ، وإنما هي شرط للمعرفة التاريخية ، يأتي استناداً إلى قوانين العقل البحث بمعزل عن العلم التجريبي . ولكن نجد استناداً لنظرية « كانت » التي تنتظم القوانين الفكرية المجردة ، وتفسرها لظواهر الكون المادى "Schematism of the Categories" ، أن العلاقات الزمنية ، إن هي إلا التطبيق الموضوعي أو الصور المادية للعلاقات في مفهومها النظرى المجرد . ونجد نتيجة لهذا أن العلاقة الزمنية التي نعبر عنها بقولنا « قبل » و « بعد » هي الناحية « الموضوعية » للعلاقة النظرية المجردة ، التي تربط بين سبب منطقي ونتيجة منطقية . وكذلك تكون أحداث الكون المادى كلها التي تخضع لقيد الزمن ، هي الصورة « الموضوعية » التي تنتظم تطبيق العلاقات بمعناها المنطقي أو مفهومها النظرى المجرد . من ذلك يتضح أن محاولة « فخته » ، التي استهدفت الكشف عن قوانين نظرية



مجردة ، تستطيع تفسير<sup>(١)</sup> الحقب التاريخية المتعاقبة في سياق الزمن ، هو تطبيق كامل مشروع في نطاق التاريخ ، لنظرية كانت التي تفسر أحداث التاريخ استناداً إلى المفاهيم العقلية المجردة<sup>(٢)</sup> Categories : هذا دفاع ضعيف بعض الضعيف عن نظرية فخته ، معنى ذلك أنه لو حدث وارتكبت خطأ من النوع الأبله فيما يختص بالتاريخ ، فما ذلك إلا أنه تأثر بخطأ نظير له أباه من النوع العام الذي وقع فيه كانت . ولكن أى إنسان ، يرى في هذه الأفكار نوعاً من الخطأ الأبله ، يدعى بذلك أنه أتبعته له معرفة بالعلاقة بين السياق المنطقي والسياق الزمني لم تتح « لكانت » . أو « فخته » . ومنذ أن قال أفلاطون في كتابه *Timaeus* « بأن الوقت هو *The moving image of eternity* » أي « الصورة المتحركة للأبدية » ، اتفق الفلاسفة بوجه عام على أن هناك علاقة بين هذين الشئيين ، وأن السياق « الحتمي » الذي يجعل حادثة تتبع حادثة أخرى في الزمن ، لا يعدو في صورة من صوره أن يكون من نوع السياق « الحتمي » ، الذي يربط بين حلقة وأخرى من حلقات التفكير المنطقي الذي لا يخضع لقيود الزمن . تلك القضية ، لو بدنا أن ننفيها ونذهب إلى حد القول بأن السياق الزمني لا علاقة له إطلاقاً بما يستتبع التفكير المنطقي ، لاستحال المعرفة التاريخية ، بدليل ما يتبع هذا القول ، من أننا لن نستطيع

---

( ١ ) المكرة الرئيسية هنا هي أن هذه القوانين تفسر أحداث التاريخ كما تفسر قوانين الفيزياء ظواهر الكون المادي ، وكلمة « تفسير » *Interpretation* هنا ليس معناها الكشف عن الأسباب فقط ، ولكن معناها إثبات أن الظاهرة التي نفسرها إن هي إلا جزء من نظام عام تتدرج تحته هذه الظاهرة التي نحاول تفسيرها بوصفها عنصراً في هذا النظام كله .

( ٢ ) *A priori Categories* - وهي القوانين العقلية المجردة التي لا صلة لها بالبحث العلمي التجريبي أو مدلولات الحس في الكون المادي *Sense-data* . والأصل في نظرية « كانت » هو أن سبيلنا لفهم ظواهر الكون المادي هو تطبيق هذه القوانين العقلية المجردة على الموجودات المادية *Material objects* التي تقع في محيط الإدراك الحسي : يقول كانت في بقية هذا البحث الذي لم يستطرد فيه كونه وجود ، إن حقيقة الكون المادي الكامنة وراء منطقة الحس *noumena* ، لا سبيل إلى إدراكها .

إطلاقاً أن نقول عن حادثة ما « إنها قد حدثت بالفعل » ، لأن الماضي لا يمكن تصويره على أنه نتيجة استدلال منطقي . ولو أن سياق الأحداث في الزمن ، يتألف من مجموعة من الحوادث التي لا رابطة بينها ، لتعذر علينا إطلاقاً أن نستدل على الماضي بتدليل يبتدىء من هذا الحاضر . ولكن التفكير التاريخي يقوم على مثل هذا الاستدلال بالذات ، ومن ثم هو يقوم على افتراض (أو على ما يسميه « كانت » أو فخته أساساً من أسس الاستدلال العتلي المجرد) وجود ارتباط داخلي ، أو « حتمى » بين الأحداث التي تحدث كسلسلة متصلة في سياق الزمن ، بحيث لا بد للحادثة أن تنتهى إلى أخرى ، ونستطيع استناداً على هذا أن نستدل بالثانية على الأولى . ونجد استناداً لهذا المبدأ ، أن ثمة طريقة واحدة هي التي أتت بالأوضاع على هذه الصورة التي نراها ، ويكون التاريخ تحليل لهذه الأوضاع الحاضرة ، تحليلاً نقىب منه سير المراحل التي كان لا بد لها أن تتبلور في هذه الصورة . وأنا هنا لا أدافع عن الطريقة الخاصة التي نهجها « فخته » في العود إلى صياغة التاريخ الماضي لعصره . في اعتقادي أنه كان خاطئاً جداً ، والأخطاء التي وقع فيها (ما دامت أخطاء من حيث المبدأ) ، مردها في الأصل إلى أنه اتبع « كانت » فيما ذهب إليه من وجود بون شاسع بين الأسس العقلية البحتة للمعرفة ، والأسس التجريبية . وهذا هو الذي حدا به إلى الاعتقاد بأن التاريخ يمكن أن يكتب استناداً إلى استدلال عقلي بحت ، بدون حاجة إلى أدلة تجريبية احتوتها الوثائق التاريخية . ولكنه صدق فيما ذهب إليه من ضرورة وجود منهج أو أسس للاستدلال العقلي البحت في كل معرفة تاريخية ، حتى لقد استطاع أن يفهم طبيعة التاريخ بصورة لم تتح لهؤلاء الذين سخروا منه ، اعتقاداً منهم ، أن التاريخ دراسة تجريبية بحتة . (يستند إلى منهج الاستقراء العلمي Scientific Induction) .

والآن نريد أن نقول إن فلسفة « فخته » في التاريخ تفوق فلسفة

« كانت » في ناحية واحدة من النواحي . والذي نجمده في فلسفة « كانت » هو العرض للموضوع استناداً لغرضين سابقين يسلم بهما التاريخ : ( ١ ) أولها لحظة من وضع الطبيعة ، بوصفها خطة سابقة لتنفيذها . ( ٢ ) وثانيهما أن الطبيعة الإنسانية ، بنسجها الشهواني والعاطفي قُصِدَ بها أن تكون هي المادة « الخام » التي تتبلور فيها هذه « الخطة » . والتاريخ نفسه هو نتيجة فرض هذه « الصورة » السابقة للأحداث التاريخية على هذه « المادة الخام » السابقة للأحداث أيضاً . معنى ذلك أن العملية التاريخية ليست في الحقيقة من قبيل النشاط الإنشائي ، وإنما هي مجرد الجمع بين شيئين مجردين لا صلة لواحد منهما بالآخر ، وبدون أية محاولة تفسر ضرورة الجمع بينهما ، أو تفسر ضرورة افتراض وجود أحدهما بصرف النظر عن وجود الاثنین معاً . الحقيقة هي أن نظرية كانت تستند على عدد من الافتراضات التي لا رابط بينها ، ثم هي لا تحاول تبرير واحد من هذه الافتراضات . أما نظرية فخته فتستند إلى منطق أبسط ، كما أنها في نفس الوقت قل أن تهتم بأنها تضاف عدد العناصر التي يتألف منها الكون المادي<sup>(١)</sup> بلا مبرر . والشئ الوحيد الذي نفترض ضرورة التسليم بوجوده قبل بدء التاريخ ، هو ( الخطة ) نفسها في مدلولها النظري المجرد — خطة تبدو في صورتها المنطقية التي تعتبر تكويناً دقيقاً لها ، بالإضافة إلى علاقة تربط بين عناصر هذه الصورة ( المنطقية ) — علاقة طابعها الحيوية والنشاط "Dynamic" . فالقوة الدافعة في التاريخ ما هي إلا هذه « الخطة » بما تنطوي عليه من قوى الحيوية والنشاط ، وإذن نجد بدلاً من شيئين ( قال بهما كانت ) هما الخطة ، وقوة دافعة ، شيئاً واحداً في فلسفة فخته هو « الخطة » التي تتميز بالحيوية والنشاط ( على نحو ما نجد في الصورة

( ١ ) الإشارة هنا إلى نظرية أوكام "Occam's Razor" التي تقول بأننا لا ينبغي أن نفسير الكون المادي استناداً إلى عناصر كثيرة كالـمادة والروح والذكر وغير ذلك : يقول "entities must not be multiplied without necessity"

المنطقية للخطوة بالمعنى المجرد) اللذين يدفعانها ويمدانها بالقوة . على أن ثمار هذه الفكرة التي اكتشفها فخته قد أنضجها هيغل .

## ٦ - كلنج

كان كلنج أحدث عهداً من هيغل ، وهناك ما يبعث على التساؤل عما إذا كانت النظريات التي اتفق فيها الاثنان نتيجة لتفكير مستقل ، أو نتيجة لتأثير كلنج . ولكن لأن كلنج أخرج نظرية فلسفية ( وقد يكون أكثر من نظرية ) تضمنت آراءه في التاريخ ، قبل أن يكتب هيغل الموجز الأول لفلسفته في التاريخ في دائرة معارف هيدلبرج بزم طويل ، يحسن بنا أن نبتدئ بالعرض للموجز لنظريات كلنج .

عرض كلنج لتطويز آراء كانت وفخته بصورة علمية أوفى ، ثم ركز تفكيره في مبدئين : أولهما الفكرة القائلة بأن كل ما هو موجود في الكون المادى يمكن معرفته ، أى أن هذه الموجودات المادية هي الصورة « الموضوعية » ، أو هي على حد تعبيره مظهر « المطلق » . وثانيهما فكرة وجود علاقة بين حدين منطقيين ، بالرغم من التناقض بينهما ، إلا أنهما في حالة التناقض هذه ، تعبير عن المطلق . ذلك أن هذا المطلق نفسه صورة واحدة ( أو حقيقة واحدة ) يخفى معها هذا التناقض : هذه الصورة ذات الحدين المتناقضين تعود إلى الظهور في فلسفته كلها .

يقول كلنج بوجود نطاقين عظيمين تحيط بهما المعرفة ، هما الطبيعة والتاريخ <sup>(١)</sup> . وكل نطاق من هذين النطاقين ، ما دام يدرك بالعقل ، هو تعبير عن « المطلق » ، ولكنهما ينتظان هذا « المطلق » بصورة تناقض لإحداهما الأخرى . تفصيل ذلك أن الطبيعة تتألف من أشياء موزعة في

( ١ ) System of transcendental Idealism, 1800: Werke ( Stuttgart and Augsburg 1858) Part I, vol. III, pp. 587-604.

المكان ، وإدراكنا العقلي لهذه الأشياء مرده في الأصل إلى طريقة توزيعها ، أو إلى تلك العلاقات المنتظمة المحدودة التي تربط بين هذه الأشياء . أما التاريخ فيتألف من الأفكار والأعمال التي تصدر عن العقول ، وليست هذه من قبيل النشاط الذي يمكن فهمه فحسب ، وإنما هي من قبيل النشاط المستنير المتعقل أيضاً ، نشاط يستطيع أن يكون على بيئة من نفسه وأهدافه ، لا مجرد نشاط تفهمه أو تدرك معناه عناصر بمعزل عنه ، ومن ثم تكون ألوان النشاط هذه تعبيراً عن<sup>(١)</sup> « المطلق » بصورة أقوى وأكثر إحكاماً ، لأنها تحمل في طياتها جانبي العلاقة المتضمنة في نظرية المعرفة : الجانب « الذاتي » والجانب « الموضوعي » في نفس الوقت . فالقول بأنها مفهومة من الناحية الموضوعية ، معناه أن نشاط العقل في الأحداث التاريخية أمر ضروري ، والقول بأنها متعلقة مستنيرة من الوجهة الذاتية ، معناه حرية هذا النشاط ( الإرادة ) ، وإذن يكون سياق التطور التاريخي هو البعث الكامل لاوعي العقلي ، الذي يصبح على بيئة من حقيقته ، ككيان أتبع له حرية الإرادة والخضوع للقانون في نفس الوقت ، أي أنه يصبح مستقلاً من الوجهتين الأخلاقية والسياسية ( هنا يتبع كلنيج نظرية كانت ) . والمراحل التي يمر عبرها هذا التطور ، تقررهما الفكرة المجردة ذاتها في الصورة المنطانية التي صيغت بها ( وهو هنا يتبع نظرية فيخته ) . وإذن يمكن تقسيم هذا التطور التاريخي من حيث خطوطه العريضة إلى قسمين : مرحلة يتصور فيها الإنسان أن هذا المطلق هو الطبيعة ، وهنا تبدو حقيقة الكون منقسمة مبعثرة إلى عدة حقائق في عزلة عن بعضها البعض ( نظرية الشرك ) ، وتلك هي المرحلة التي تظهر فيها الأوضاع السياسية ثم تختفي كما لو كانت من قبيل الكائنات الحية الطبيعة

( ١ ) يقول هيجل : -

"The absolute embraces the whole reality, material & immaterial" أي الكون

المادى بما حوى من مادة ولا مادة - العقل والجسم .

«التي لا تختلف شيئاً وراءها ، ثم تأتي المرحلة الثانية التي تصور المطلق على أنه «التاريخ أو التطور المتواصل ، الذي يتيح للإنسان أن ينجز مشيئة هذا المطلق بمحض إرادته ، متعاوناً في ذلك مع المقادير في الخطة التي رسمتها لتطور «العقلية الإنسانية ، وهذا هو العصر الحديث حيث تخضع الحياة الإنسانية للتفكير العلمي والتاريخي والفلسفي .

وأهم الأفكار التي . أول كلنج أن يفصلها هنا هي الفكرة القائلة بأن «المطلق نفسه يبلغ في التاريخ مبلغ نضوجه ووجوده الكامل . إنك لتجد حتى «فخته» قد اعتقد بأن العناصر المنطقية التي تدخل في تكوين الفكرة المجردة «الخطة التي وضعها الطبيعة» كانت كاملة قبل بدء التاريخ ؛ بل كانت هي الافتراض السابق للعملية التاريخية . ويقول كلنج إن العناصر الحيوية والقوة التي ينظمها إطار المطلق ، ليست هي مصدر عنصر الحيوية والقوة في التاريخ ، وإنما هي هذا العنصر بالذات . لقد كان الكون المادى ظاهرة مفهومة على الدوام ، طالما كان هو التعبير الدائم عن المطلق ، ولكن لن يكون هذا المطلق هو نفس الشيء الذي يمكن فهمه مجرد فهم ، إذ الواقع هو أن مجرد الفهم على هذه الصورة ، لا يعدو أن يكون مجرد طاقة ، ينبغي أن تخرج إلى حيز الوجود المادى عن طريق «الموضوعية» التي تحيط بمعناها إحاطة كاملة . والطبيعة بوصفها ظاهرة نستطيع فهمها ، تتطلب أولى المعرفة لفهمها ، ثم هي تظهر جوهرها بكل ما ينطوى عليه هذا الجوهر من معان ، متى وجدت العقلية التي تستطيع أن تفهمها . وإذن يتوفر لدينا لأول مرة من هو أهل للمعرفة الحقيقية ، وما عرف على حقيقته : والنضوج العقلي - وهو المطلق - قد تطور صوب تعبير عن نفسه ، في صورة أسمى وأدنى إلى الكمال . ولكن نجد أنفسنا الآن بصدد لون جديد من الإدراك العقلي للظاهرة التي نعرض لها ؛ تفصيل ذلك أن العقل نفسه لا يقف عند حد المعرفة بالأشياء ، ولكنه ظاهرة يمكن معرفتها أو إدراك حقيقتها ، ونجد

نتيجة لهذا ، أن المطلق لا يمكن أن يقنع بوضع يستطيع العقل فيه أن يفهم الطبيعة ، بل لابد من أن تكون هناك مرحلة أخرى يعرف العقل فيها حقيقة نفسه . وكلما تقدمت عملية معرفة الإنسان بنفسه ، كان من شأن تطور هذه المعرفة بالنفس عبر مراحل ، أن تهيء للعقل مزيداً من المعرفة ، ومن ثم تخلق له أشياء أخرى يحاول معرفتها . إن التاريخ عملية زمنية تدبج للمعرفة ، وللشيء الذى يمكن معرفته ، أن يتحققاً حقيقياً وتباعاً فى هذه الحياة الدنيا ، وتلك هى الظاهرة التى نعبر عنها بقولنا إن التاريخ هو تحقيق لأسمى معانى « المطلق » حين نقصد بهذا المطلق العقل ، بوصفه ظاهرة تُعرَف ، والعقل بوصفه الأداة التى تُعرَف<sup>(١)</sup> .

## ٧ - هيجل

وهذه الحركة التاريخية التى ابتدأت بهيردر عام ١٧٨٤ ، بلغت نهايتها فى هيجل الذى ألقى محاضراته عن فلسفة التاريخ لأول مرة عام ١٨٢٢ - ٢٣ ، والذى يقرأ مؤلفه عن فلسفة التاريخ كإنتاج منفصل عن غيره ، لابد أن ينتهى إلى أنه كتاب عميق فى تفكيره الأصيل وما استحدثه من تغيير - كتاب يقفز فيه التاريخ لأول مرة إلى مسرح التفكير الفلسفى ، بوصفه دراسة كاملة ناضجة ، ولكن الذى يعن النظر فى إنتاج أسلافه يجد أن كتابه يتضائل أمام هذا الإنتاج من حيث القوة وأصالة التفكير .

هو يقترح نوعاً جديداً من التاريخ يسمى بفلسفة التاريخ ( والاقتراح والتسمية معاً يرجعان إلى عهد فولتير ) ، ولكن فلسفة التاريخ مقيسة بوجهة نظره ، ليست من قبيل التفكير الفلسفى فى التاريخ . ولكنها التاريخ نفسه .

( ١ ) The knower & the knowable وهما طرفا المعرفة أو كما قيل The Subject  
'object relative in the process of knowledge' راجع ما قيل فى حاشية سابقة عن  
نظرية المعرفة عند كانت .

في صورة أقوى ، يستحيل معها إلى دراسة فلسفية ، تتميزاً لها عن مجرد الدراسة التجريبية . وبتعبير آخر - التاريخ لا بوصفه مجرد حقائق تثبت منها ، ولكن التاريخ الذي يفهم عن طريق إدراك الأسباب التي من أجلها حدثت هذه الحقائق في الصورة التي حدثت بها . وهذا التاريخ الفلسفي سيكون هو التاريخ العام للبشرية ( وهنا يتبع هيجل منهاج هيردر ) ، ثم هو يعرض لمراحل التقدم منذ العصور البدائية حتى المدنية اليوم . وموضوع هذه القصة هو تطور الحرية ، وهو نفس موضوع العقلية المعنوية في الإنسان على النحو الذي نراه في التنظيم الخارجي للعلاقات الاجتماعية ، وبذلك يكون السؤال الذي يتعين على التاريخ الفلسفي الإجابة عنه ، هو السؤال عن الكيفية التي أتت بها الدولة إلى حيز الوجود ، ( كل هذا نقلاً عن كانت ) ولكن المؤرخ لا يعلم عن أمر المستقبل شيئاً . إن التاريخ لا ينتهي إلى أوضاع مثالية في المستقبل ، وإنما ينتهي إلى هذا الحاضر الذي نحن فيه ، ( نقلاً عن شيلر ) ، وحرية الإنسان هي صورة طبق الأصل من وعيه إلى هذه الحرية ، وبذلك يكون تطور الحرية ، تطوراً للوعي ، وتلك عملية فكرية أو تطور منطقي تتبلور فيها حديثاً وتباعاً ، تلك المراحل أو الأشكال الضرورية المختلفة لهذه الفكرة المجردة - وأخيراً نجد أن التاريخ الفلسفي لا يعرض أمامنا مجرد عملية إنسانية ( مجرد نشاط إنساني ) ، وإنما يعرض عملية « كونية » "Cosmic process" - عملية تتيح للعالم تحقيق أسامي معانيها حين تصبح على بينة من حقيقتها كروح ( أو حين تبلغ مرتبة الوعي الكامل فتدرك حقيقتها كروح ) ( فكرة كلنج ) . لذلك نجد أن كل عنصر من العناصر الرئيسية في فلسفة هيجل للتاريخ مشتق من أسلافه ، ولكنه أُلّف بين آرائهم في قدرة فائقة ، فخلق منها نظرية متماسكة موحدة إلى الحد الذي تتطلب دراسة كاملة بوصفها نظرية مستقلة ، ولذا أريد أن ألفت النظر لبعض عناصرها الرئيسية :

أولها أن هيجل لا يريد أن يبتدئ عرضه للتاريخ بالحديث عن الطبيعة ،



كذلك يصر على أن الطبيعة والتاريخ أمران منفصلان ، وكل واحد منهما عملية أو مجموعة عمليات ، ولكن عمليات الطبيعة ليست من قبيل التاريخ ، إذ ليس هناك تاريخ للطبيعة . تفصيل ذلك أن عمليات الطبيعة دائرية . إن الطبيعة في حركة دوران مستمر ولكن تكرر هذه الحركات لا تدخل له بأعمال الإنشاء أو البناء . إن كل مشرق شمس ، وكل ربيع وكل جزر ، لا يختلف في شيء عن سالفه ، والقانون الذي يتحكم في الحركة الدائرية لا يتغير بتكرار هذه الحركة الدائرية ، إن الطبيعة تتألف من عناصر منتظمة تضم الكائنات الحية العليا والسفلى ، والعليا منها تعتمد على السفلى ، ونجد من الوجهة المنطقية أن الكائنات العليا تلى الكائنات السفلى ، ولكن هذا لا يصدق من حيث الزمن . ويرفض هيغل رفضاً باتاً النظرية « التطورية » التي تذهب إلى أن الكائنات السفلى تتطور إلى كائنات عليا بمضى الزمن ، ويقول إن هؤلاء الذين يؤمنون بهذه النظرية ، يحسبون خطأ منهم أن الترتيب المنطقي هو الترتيب الزمني ، ولكن التاريخ لن يعيد نفسه أبداً ، ونشاط الأحداث التاريخية لا يتخذ شكلاً دائرياً ، وإنما يتخذ حركة ملتفة تصاعدية ، والنشاط الذي يبدو من قبيل التكرار ، يختلف عن سالفه بما استحدث من جديد ، ولذلك تحدث الحروب بين آونة وأخرى في التاريخ ، ولكن كل حرب جديدة تعتبر في بعض نواحيها حرباً من طراز جديد ، نتيجة للدرس الذي تعلمته البشرية من الحرب التي سبقتها .

ولهيغل يرجع الفضل فيما ابتكر من فارق جوهرى في هذا الصدد ، ولكنه قد أخطأ تكييفه : لقد كان على حق في التفرقة بين عمليات غير تاريخية كما هو الحال في نشاط الطبيعة ، وعمليات تاريخية كما هو الحال في النشاط الإنسانى ، ولكنه كان على خطأ في تدعيمه لهذه التفرقة عن طريق إنكاره لنسبة « التطور » . لقد وجدنا أنفسنا منذ عهد داروين مضطرين للتسليم بهذه النظرية ، وتصوير عملية الطبيعة على أنها شبيهة بعملية التاريخ في

ناحية من النواحي التي لم يفتن إليها هيجل - تلك هي ما تتمخض عنه من أشكال جديدة تضيفها إلى صرحها كلما تقدمت في نشاطها . ومع ذلك فلا جدال في أن عملية الطبيعة تختلف عن عملية التاريخ - وأن توالى العصور الجيولوجية على سبيل المثال ، ليس في معناه الحقيقي صورة من توالى الأحداث التاريخية ، إذ الواقع هو أن الذي يتميز به التاريخ هو أن المؤرخ يتمثل في ذهنه الأفكار والدوافع التي تعجز القوى التي يكتب عن أعمالها ، كما أن تعاقب الأحداث في أى شكل من أشكاله لا يمكن أن يكون من قبيل تعاقب الأحداث التاريخية ، إلا إذا تألف من أعمال يمكن للمؤرخ من حيث المبدأ ، أن يتمثل دوافعها على النحو السالف الذكر . إن الجيولوجيا لتعرض أمامنا سلسلة من الأحداث ، ولكن التاريخ يفقد صفته ما لم يعرض علينا سلسلة من الأعمال ، وإذن صدق هيجل في قوله إنه لا يوجد تاريخ إلا تاريخ الحياة الإنسانية ، ولن تكون هذه مجرد حياة ، ولكن حياة من النوع الذي يسوده العقل ، حياة تحياها بشرية مفكرة .

والأمر الثانى الذى يأتى نتيجة مباشرة للأول ، هو أن التاريخ فى أشكاله المختلفة ، تاريخ للفكر ، وطالما كانت أعمال الإنسان كلها مجرد حوادث ، تعذر على المؤرخ فهمها ، بل إنه فى الحقيقة لا يستطيع أن يتأكد حتى من مجرد حدوثها . إن إدراكها أمر عسير عليه ، ما لم تكن هذه الأعمال مظهراً خارجياً للتفكير . مثل ذلك أن المؤرخ الذى يعرض لكتابة تاريخ صراع سياسى من نوع الصراع الذى بين أباطرة الرومان والمعارضة فى مجلس الشيوخ ، يجب عليه أن يتبين تقدير طرفى النزاع للموقف السياسى فى وضعه الراهن ، وكيف بدا لهما علاج هذا الموقف أو تطويره : يجب أن يكون على بينة من آرائهم السياسية فيما يختص بحاضرهم الذى عاشوا فيه وفيما يختص بمستقبلهم المرتقب . ولا جدال فى أن هيجل صدق فى هذه النقطة أيضاً . إن التعريف الدقيق لمهمة المؤرخ هى فهمه لتفكير الناس ، لا معرفة ما عمله الناس .

والأمر الثالث هو أن القوة التي تنبثق منها العملية التاريخية ( كما يقول كانت ) هي العقل . . تلك نظرية هامة وشاقة ، يقصد منها هيجل أن كل ما يحدث في التاريخ يصدر عن إرادة الإنسان ، لأن العملية التاريخية تتألف من أعمال الإنسان ، وما إرادة الإنسان ، إلا تفكير الإنسان الذي يبدو بصورة عملية فما يعمل من أعمال . فإذا قيل إن تفكير الإنسان أبعد ما يكون عن العقل في الغالب أو بصفة عامة ، أجاب هيجل بأن هذا من قبيل الخطأ الذي يترتب على سوء فهم الموقف التاريخي الذي استلزم ضرباً من ضروب التفكير : إن التفكير لا يمكن أن ينشط في فراغ وإنما هو تفكير فرد معين في موقف معين ، وكل شخصية تاريخية في كل موقف تاريخي تفكر وتعمل في عقل ، كما لو كان يفكر ويعمل هذا الفرد المعين في هذا الموقف بالقدرة الذي يستطيعه ، ولا سبيل لأحد أن يقوم بأكثر من ذلك : ولنا في هذا مبدأ دسليم "جدا وقيم فصله هيجل بما يستتبعه من نتائج هامة . . لقد اعتقد أن الرجل الذي يتسم بالعقل في معناه المجرد على النحو الذي صورته عهد الاستنارة ، لا وجود له في عالم الحقيقة المادية . والحقيقة الدائمة هي إنسان متعقل وعاطفي في نفس الوقت ، لا واحد فقط من هذين الاثنين بمعزل عن الآخر — إنسان تخضع عواطفه للعقل كما يخضع تفكيره للعواطف كذلك لا محل للقول بوجود عقل أو عمل بمعزل عن العاطفة وإذن فالقول بأن إنساناً تصرف تصرفاً معيناً بوحى من عاطفته — مثل ذلك القاضي الذي يحكم على مجرم وهو غاضب أو الحاكم الذي يتخطى قرارات المعارضة بدافع من أطماعه — لا ينهض دليلاً على أنه تصرف بمعزل عن عقله ، لأن حكم القاضي أو سياسة الحاكم ، قد تكون سياسة عادلة متعلقة بصرف النظر عن هذا العنصر العاطفي في تنفيذها ، ثم يقول هيجل إن ما اصطلاح عليه من أن تاريخ البشرية يعرض نفسه بوصفه مشهداً للعواطف الإنسانية ، لا ينهض دليلاً على أنه لم يخضع لسلطان العقل . هو يعتقد أن العواطف هي المادة ، إذا صدق هذا الوصف ، التي اشتق منها التاريخ : تفصيل ذلك أن التاريخ ، من

وجهة نظر واحدة ، يعتبر مشهداً عاطفياً ولا شىء غير ذلك ، ولكن مستوى هذا كله ، إذ الواقع هو أن التاريخ عرض « للعقل » لأن العقل يستخدم للعاطفة نفسها كأداة لتحقيق أهدافه .

وفكرة الدهاء العقلي على هذه الصورة ، أو فكرة العقل الذى يخدع العواطف ليسيرها أداة في خدمته ، صعوبة من الصعوبات التى تكتنف نظرية هيغل ، ويبدو هنا أنه يصور العقل في صورة مجسدة بمعزل عن نطاق الحياة الإنسانية ، على أنه قوة تستطيع عن طريق استغلال الآدميين العاطفيين والأكفاء ، لتحقيق مآربها الذاتية ، لا مآرب هؤلاء الذين تسخرهم . بل ربما وقع هيغل في بعض الأحيان في نظرية شبيهة بالنظرية الدينية التى اعتنقتها العصور الوسطى . حين قالت بأن الخطط التى نُفذت في التاريخ ، هى الخطط التى رسمها الله ، ولا دخل للإنسان فيها بحال من الأحوال . أو ( لو جاز لنا أن نفرق بين النظريتين ) ، النظرية التى ترتدى ثوباً دينياً والتى قال بها رجال الاستنارة و « كانت » وهى التى تذهب إلى أن الخطط التى نفذت في التاريخ ليست من وضع الإنسان بل من وضع الطبيعة ، ومع ذلك فواضح أن جهود هيغل قد انصرفت إلى الخلاص من هذه النظرية : يقول هيغل إن العقل الذى نُفذت خططه في التاريخ ، ليس من قبيل العقلية الطبيعية المجردة ، ولا هو العقلية المقدسة التى تسمو عن المادة ، ولكنها العقلية الإنسانية — عقلية البشر — التى فرضت عليها القيود ، والعلاقة التى يقول بوجودها بين العقل والعاطفة ، ليست علاقة بين الله أو « الطبيعة » التى تتصف بالعقل ، والإنسان الذى يتسم بالعاطفة ، ولكنها علاقة بين العقل الإنسانى والعاطفة الإنسانية . تلك نقطة ينبغى أن نذكرها ، حين يقال إن نظرية هيغل في التاريخ نظرية عقلية ، إذ الواقع هو أن مذهبه العقلي صورة غريبة جداً من هذا المذهب ، لأنه يرى أن العناصر التى تسير في اتجاه مضاد للعقل ، عناصر جوهرية لهذا العقل نفسه . وهذا التفكير في علاقة وثيقة بين العقلية والطبيعية ، فى

الحياة الإنسانية وفي العقل على هذه الصورة - يعتبر نديراً بفكرة جديدة عن الإنسان ، وهي فكرة فياضة بالحياة والقوة ، بدلا من الفكرة الثابتة التي لا تتغير ، ومعناها أن هيجل يعمل بمعزل عن النظرية الخجدة الجاهلة التي اعتنقها القرن الثامن عشر عن الطبيعة الإنسانية .

رابعاً : ما دام التاريخ في نوع من أنواعه ، هو تاريخ الفكر ، وهو الذي يعرض المراحل التطورية للعقل ذاته ، فإن العملية التاريخية في صميمها عملية منطقية ، والانتقال من مرحلة تاريخية إلى أخرى إن هو على حد هذا التعبير ، إلا انتقال من مرحلة منطقية إلى أخرى تطرد في سياق الزمن . وما التاريخ إلا نوع من المنطق لم تستبدل فيه العلاقة بين فكرة سابقة وأخرى لاحقة ، بعلاقة أخرى ، بمقدار ما أضفى على هذه العلاقة نفسها من معاني القوة والمناعة ، ما جعلها تنسق مع السياق الزمني من حيث ترتيب الأحداث . ما سبق منها وما لاحق . ومن ثم نجد أن التطورات التي تحدث في التاريخ ، لا يمكن أن تكون عرضية ، وإنما هي « حتمية » كما أن معرفتنا بأية عملية تاريخية لن تأتي استناداً إلى الناحية التجريبية فحسب ، وإنما تستند إلى أسس استدلالية عقلية بجته بمعزل عن التجربة أيضاً ، ونستطيع أن نرى عمل « الجبرية » المنطقية<sup>(١)</sup> فيها .

ولم تتضمن فلسفة هيجل شيئاً أثار الاحتجاج والخصومة ، بقدر ما أثارته هذه الفكرة القائلة بأن التاريخ عملية منطقية تتطور في إطار الوقت وأن معرفتنا به تستند إلى أسس استدلال عقلية بجته بمعزل عن التجربة ، ولكن سبق لي أن برهنت فيما يتصل بفحخته أن هذه الفكرة ليست من السخف .

(١) « الجبرية المنطقية » "Logical Necessity" ومعنى ذلك خروج هيجل على الاستقراء العلمي الذي هو أداة البحث والعلوم التجريبية "Scientific Induction" والاستعاضة عنه بالاستنباط "Deduction" ومعنى ذلك استنتاج العملية التاريخية من المقدمات التي تأتي نتيجة للتفكير العقلي البحث "Apriori thought" بمعزل عن الأحداث التاريخية نفسها .

على الصورة التي تبدو فيها لأول وهلة ، والواقع أن معظم الاعتراضات التي سبقت ضدها مبعتها سوء الفهم لا أكثر ولا أقل . لقد أشرت في البند الخامس إلى الخطأ الذي وقع فيه « فخته » وهو اعتقاده أن التاريخ يمكن أن يكتب استناداً إلى استدلال عقل بحت ، بدون الاعتماد على البرهنة التجريبية ، ونجد من ناحية أخرى أن الذين تعرضوا لنقد هيجل ، طالما وقعوا في الخطأ المضاد لهذا ، وهو اعتقادهم أن المعرفة التاريخية تعتمد على المنهج التجريبي البحت ، وهو الخطأ الذي ناقشته في البند الخامس أيضاً . ولقد استطاع هيجل نفسه أن يتفادى هذين الخطأين . لقد نحا منحى الفيلسوف « كانت » في التفرقة بين معرفة تستند إلى أسس استدلالية عقلية مجردة بمعزل عن الواقع المادى ، ومعرفة تحتوى على شىء من هذه الأسس العقلية أو عناصر التفكير المجرد ، واعتبر التاريخ مثلاً على المعرفة من النوع الثانى لا من النوع الأول . تذهب نظريته إلى أن التاريخ يتألف من أحداث واقعية ، هى المظهر الخارجى للتفكير ، وإلى أن الأفكار التى تكمن وراء الأحداث التاريخية — لا الأحداث ذاتها — تكون سلسلة من المدلولات المجردة ذات المنطق المحكم السديد ؛ وحين ننظر إلى الأحداث ، لا إلى الأفكار الكامنة وراءها لن نجد أثراً « للحمية » المنطقية التى تربط بين حادثة وأخرى ، وهؤلاء الذين يلومون هيجل لاعتقاده بوجود صلات ضرورية تربط بين الأحداث التاريخية ، يقيسون التاريخ بمقياس المذهب التجريبي للمعرفة ، باعتباره مجرد وقائع خارجية ، — ثم هم يؤكدون لنا — وهم على حق فيما يقولون — أنهم حين يقيسون التاريخ بهذه النظرة التجريبية ، لا يجدون أثراً للارتباطات المنطقية بين الأحداث ؛ ولو سئل هيجل لاسم بهذا ، ولقال بأن الأحداث المجردة لا تقوم على رابطة بينها . ولكن التاريخ يتألف من أعمال ، وللأعمال ناحيتها الداخلية وناحياتها الخارجية أيضاً ، فهى من الناحية الخارجية مجرد أحداث مرتبطة بالزمان والمكان ولا شىء غير ذلك ، ولكنها من ناحيتها الداخلية أفكار ترتبط ببعضها البعض بعلاقات منطقية . والذي يصر عليه .

هيجل في هذا الصدد هو أن المؤرخ يجب أن يبتدئ بالمنهاج التجريبي في دراسته للوثائق والمصادر التاريخية الأخرى ، وهذا هو طريقه الوحيد للتثبت من الحقائق . ولكنه يجب أن ينظر إلى الحقائق من داخلها بعد ذلك ويخبرنا عن ماهية هذه الحقائق ، مقيسة بوجهة النظر الداخلية هذه ، ولا محل هنا للإجابة بقوله إن الحقائق تبدو مختلفة في خارجها عنها في داخلها ، وهذه الإجابة تصدق في اعتقادي على أخطر نقاد هيجل وأدقهم من وجهة نظره العلمية ، وهو كروتشه Croce . لقد ذهب إلى أن فلسفة هيجل كلها في التاريخ خطأ من أفدح الأخطاء ، مرده إلى الخلط بين شيئين مختلفين كل الاختلاف هما « التناقض » و « التمييز » ؛ يقول كروتشه إن المفاهيم المجردة ترتبط فيما بينها بعلاقة « التناقض » مثل ذلك قولنا « حسن » و « سيئ » و « صادق » و « كاذب » و « الجبر » و « الاختيار » وهكذا . ثم يقول بأن النظرية التي تستند إليها العلاقة بين هذه المدلولات المجردة ، كان قد عرضها هيجل في نظريته عن « الجدل » ، وهي التي تعرض للتكييف الدقيق للعلاقة الضرورية بين مدلول من هذه المدلولات المجردة ، ومدلول آخر هو النقيض منه ، ذلك أن الفكرة المجردة في أول الأمر ، تكون باعثة على قيام فكرة هي النقيض المنطقي منها — فكرة لا بد لها بعد ذلك من أن تنفيها ، إذن يكون بقاء الفكرة المجردة الأولى مرهوناً بما تثير من أفكار مضادة لا تفتأ أن تتغلب عليها . ولكن الموجودات المادية التي تصدق عليها هذه المدلولات المجردة ، لا ترتبط ببعضها البعض إطلاقاً عن طريق هذا التناقض المنطقي ، وإنما تقوم علاقتها على التفرقة أو التمييز بينها وبين غيرها ، ونجد نتيجة لهذا أن العلاقة بينها لن تستند إلى منطق الجدل . وفي التاريخ الذي هو تاريخ الجهود الفردية والأشخاص والمدنيات ، لا محل « للجدل » كذلك ، في حين أن كل فلسفة هيجل في التاريخ تركز على المبدأ القائل بأن كل عملية تاريخية هي عملية « جدلية » نجد فيها لوناً من الحياة ، ولتكن الحياة الإغريقية على سبيل

المثال - ، باعناً على لون آخر هو النقيض منه - ولتكن الحياة الرومانية مثلاً - ومن هذين النقيضين : المقدمة الأولى الإيجابية ، والثانية التي تنفيها تأتي النتيجة ، ( وهى التي تجمع بين الاثنين ) وهى العالم المسيحى فى هذه الحالة .

ولكن نظرية كروتشه هذه بالرغم مما تبدو عليه من قوة ، فإنها لم تنفذ إلى صميم المشكلة ؛ تفصيل ذلك ما يتبع هذه النظرية من أننا حين نتكلم عن التاريخ ، لا يحق لنا أبداً استعمال كلمات كالتناقض أو التنافر ، وقضية تجمع بين قضيتين أو توفق بينهما . فلا يجدر بنا على سبيل المثال أن نقول إن الاستبداد والحرية نظريتان سياسيتان متناقضتان ، وإنما ينبغى علينا أن نقرر أنهما مختلفتان لا أكثر ولا أقل . لذلك لا ينبغى لنا أن نتحدث عن تناقض ، ولكن عن اختلاف فقط بين حزبي الهويج والتورى ، أو بين الكاثوليك والبروتستنت . نعم لا حاجة بنا إلى استعمال كلمات « كالتناقض » ( وهى من نوع الكلمات التي أريد أن أسميها ألفاظاً جدلية ) حين نتكلم فقط عن أحداث التاريخ الخارجية ، ولكن حين نتكلم عن الأفكار الداخلية التي تنبثق منها هذه الأحداث ، يبدو لى أننا لا نستطيع أن نفتدى استعمال هذه الكلمات . مثل ذلك أننا نستطيع أن نصف الأحداث الخارجية وحدها التي تتصل باستعمار ولايات نيوانجلند بدون استعمال أية لغة « جدلية » ، ولكن إذا أردنا أن نعرض لهذه الأحداث بوصفها خطة مدروسة محصنة قصد مها الآباء المهاجرون تطبيق أساليب وأوضاع فكرة الحياة البروتستنتية ، فإننا حينئذ نتكلم عن الأفكار ، ولا بد لنا هنا من استعمال لغة « الجدل » فى الوصف ، من ذلك مثلاً أنه يجب أن نعرض التناقض بين فكرة أنظمة دينية تستند إلى استقلال الكنيسة ، والفكرة الأسقفية ، وأن نسلم بأن العلاقة بين فكرة « كهنوتية » تسلسلت عن طريق الوراثة من الرسل ، وفكرة « كهنوتية » لا تقوم على هذا الأساس علاقة « جدلية » . ونجد استناداً إلى



وجهة النظر هذه ، أن المدنية الإغريقية هي تحقيق للفكرة الإغريقية عن الحياة ، أى الفكرة الإغريقية عن الإنسان ، وأن المدنية الرومانية هي تحقيق للفكرة الرومانية عن الإنسان ، والعلاقة بين هاتين الفكرتين على حد ما ذهب إليه كروتشه ، علاقة « جدلية » ولكن هذا هو كل ما قال به هيجل .

هناك نقطة خامسة هي إحدى النقاط التى تعرّضَ هيجل لنقد قاس من جرائها ، وهى نظريته القائلة بأن التاريخ لا ينتهى فى المستقبل وإنما ينتهى فى الحاضر . مثل ذلك قول المؤلف السويسرى القدير الذى لا يخلو تقديره من عاطفة ، وهو أدوار فيوتر<sup>(١)</sup> - بأن فلسفة التاريخ تتبع سياق الحياة الإنسانية من بدايتها إلى نهاية هذا العالم ، وإلى يوم الحساب ، على نحو ما فعله مفكرو العصور الوسطى ، لى جهد عظيم له قيمته . ولكن فلسفة هيجل فى التاريخ - وهى التى لا تختتم التاريخ بيوم الحساب ، وإنما تختتمه بيومنا هذا تنتهى بنا إلى تمجيد الحاضر والاعتقاد بأنه هو الوضع المثالى ، ومعنى ذلك إنكارها لأى تقدم يحتمل أن تحرزه البشرية فى المستقبل ، ثم هى من شأنها أن تبرر تبريراً فلسفياً زائفاً أية سياسة قاسية غير مستبيرة ، تبقى على الأوضاع الحاضرة بلا تغيير .

ولكن هيجل فى هذه المرة أيضاً يصدق كما صدق فمخته - إن فلسفة التاريخ مقيسة بفكرته عنها هى التاريخ نفسه ، مقيساً بوجهة النظر الفلسفية ، أى من وجهته الداخلية ( لا الخارجية ) ، ولكن لا علم للمؤرخ بالمستقبل : وأية وثائق هذه أو أية مصادر تاريخية يملكها ، ويستطيع استناداً إليها أن يتثبت من حقائق لم تحدث بعد ؟ وكلما نظر إلى التاريخ بمقاييس الفلسفة ، تبين بشكل واضح ، أن لاسبيل أمامه الآن أو بعد الآن لأن يعرف شيئاً عن المستقبل الذى أوصد بابه فى وجهه . إن التاريخ لا بد أن ينتهى بالحاضر

(1) Geschichte der neueren Historiographie (Munich and Berlin 1911), P. 433.

لأنه لم يتحدث جديد بالنسبة لهذا الحاضر . ولكن ليس معنى هذا تمجيد الحاضر ، أو أن التقدم في المستقبل أمر مستحيل . ولكن معناه الاعتراف بأن الحاضر حقيقة واقعة ، وأننا لا ندرك ماهية ما يصيب المستقبل من نجاح : أو أن المسألة كما يقول هيجل ، هي أن المستقبل ليس مسألة معرفة ولكنه مسألة مخاوف وآمال ، وليست هذه المخاوف والآمال من قبيل التاريخ ، وإذا صدق أن هيجل من حيث السياسة العملية في أنحرى أيام حياته كان محافظاً يعوزه الذكاء ، فذلك خطأ هيجل كإنسان ، ولا يوجد ما يبرر إلقاء تبعة هذا الخطأ على فلسفته في التاريخ .

ولكن بالرغم من أن هيجل فيما يختص بهذه الملاحظات ، يبدو في موقف أقوى من موقف نقاده ، لأنه على حق ، فإنه من المستحيل أن تقرأ « فلسفته في التاريخ » من دون أن تشعر بأخطاء فادحة في هذا الكتاب رغم عظمتة . وأنا هنا لا أشير لجرد جهله بالحقائق التاريخية الكثيرة ، التي اكتشفت منذ موته ، وإنما أشير إلى شيء أعمق يتعلق بمناهج بحثه وتصميم كتابه . ولعل من أبرز الحقائق التي لحظها كثير من القراء ، أن هيجل كمورخ بلغ ذروته في المحاضرات التي ألقاها عن تاريخ الفلسفة . تلك المحاضرات التي كانت نصراً بيناً لمناهج البحث التاريخي ، كما كانت نموذجاً يحتذى في كل تاريخ كتب للفكر بعد ذلك . وهذا معناه أن مناهجه الذي استند في الأصل إلى المبدأ القائل بأن التاريخ في أي نوع من أنواعه ، إن هو إلا تاريخ للفكر ، لم يكن هو المنهج المشروع فحسب ، وإنما كان البرنامج المنتج بحق ، كان موضوع البحث الذي عرض له هو « الفكر » في أسمى معنى من معانيه ، وتقصده به الفكر الفلسفي ، ولكن ليس هذا موضوع البحث في كتابه « فلسفة التاريخ » .

لقد قال هيجل نفسه إن ثمة أنواعاً جديدة من الفكر وهي تختلف عن بعضها البعض من حيث الدرجة ، بوصفها أمثلة تتفاوت من حيث مبلغها من

الكمال العقلي ، وأولى مراتب العقل هي ما يسميه بالعقل « الذاتي » وهو نوع التفكير الذي يعرض له علم النفس ، حين لا يبلغ التفكير شيئاً يذكر أكثر مما يبلغه الكائن الحي حين يتولد عنده الوعي بإحساساته . وتأتي بعد ذلك مرتبة تليها في السمو يسميها العقل « الموضوعي » حين يعبر التفكير عن نفسه تعبيراً موضوعياً بما يخلق من أنظمة سياسية واجتماعية : تأتي بعد ذلك أرقى المراتب ، وهي مرتبة العقل المطلق في أشكاله الثلاثة ، الفن والدين والفلسفة ، وهذه كلها تسمو على أوضاع الحياة الاجتماعية والسياسية ، وتتغلب على التناقض بين الذاتي والموضوعي ، بين المفكر وبين النظام أو القانون القائم الذي تفرض عليه طاعته : إن قطعة من الإنتاج الفني أو العقيدة الدينية أو نظرية فلسفية ، إن هي إلا تعبير حر كامل بل هي في نفس الوقت تعبير « موضوعي » كامل عن العقل الذي يبتكره .

والذي نحن بصدده الآن هو أن هيجل في كتابه « فلسفة التاريخ » ، قد قصر موضوع بحثه على التاريخ السياسي : إنه هنا يحدو حنو « كانت » ولكن « كانت » لديه ما يبرر هذا التصرف الذي لا تجد له مبرراً في حالة هيجل . لقد بدا للفيلسوف « كانت » عملاً بسداد فكرته في التفرقة بين ظواهر المادة وجوهرها ، أن يعتبر الأحداث التاريخية على نحو ما رأينا من قبيل الظواهر ، بوصفها أحداثاً تتسلسل في إطار الزمن ، يقف المؤرخ منها موقف المتفرج : والأفعال التي تصدر عن الإنسان بوصفها من قبيل الجوهر لا العرض ، يعتبرها « كانت » أعمالاً أخلاقية . كذلك اعتقد أن نفس هذه الأعمال التي توصف بأنها أعمالاً أخلاقية ، ما دامت تعتبر من قبيل الجوهر تستحيل إلى أعمال سياسية ، متى أصبحت من قبيل الظواهر المادية (لالجوهر) . من أجل ذلك يجب أن يكون التاريخ ، بل لا يمكن أن ينصرف التاريخ ، لغير تاريخ السياسة ، وحين رفض هيجل ما قال به « كانت » من تفرقة بين « المظهر » و « الجوهر » رفض تبعاً لذلك نظريات « كانت » التي تقول

بأن التاريخ بكافة فروع تاريخ سياسى وأنه مشهد لأحداث البشرية : لذلك نجد أن التكييف الرئيسى لمركز الدولة فى كتابه « فلسفة التاريخ » تكيف خاطئ لا ينسجم مع ما يصور من أوضاع ، وكان يتحتم عليه ، إذا أراد أن يكون منطقياً مع نفسه ، أن يعتقد أن مهمة المؤرخ لا تنصرف انصرافاً كلياً إلى دراسة عمليات العقل الموضوعى ، بقدر ما تنصرف إلى دراسة تاريخ العقل « المطلق » أى الفن والدين والفلسفة . والواقع هو أن ما يقرب من نصف إنتاج هيجل الذى عثر عليه ، يعرض لدراسة هذه الأشياء الثلاثة . أما كتابه فى فلسفة التاريخ فهو ضرب من الإسراف الذى تنوء به مؤلفاته - إسراف أو شطط لا يمت إلى المنطق بصلة . والنتيجة المشروعة التى نجمت عن التعبير الكلى الذى استحدثه فى منهاج البحث التاريخى ، ما أمكن أن نتبع هذه النتيجة فى مؤلفاته ، هى الثمانية المجالات وعنوانها « علم الجمال » و « فلسفة الدين » و « تاريخ الفلسفة » .

وإذن يكون النقد العادى الذى تعرض له هيجل خاطئاً : ابتداءً هذا النقد بالاعتراف بأن فلسفته فى التاريخ خاطئة بعض الشيء ، وهى قضية نسلم بها جميعاً ، ولكنه انسياقاً وراء هذا يقول « وتلك هى النتيجة التى تترتب على العرض للتاريخ بوصفه مراحل تطور العقل . . . والحقيقة التى تنتهى إليها ، هى أن التاريخ ليس هو الفكر الإنسانى فى مراحل تطويره لنفسه ، وإنما هو الحقائق القاسية » . أما النقد الصحيح فيجب أن يكون : « تلك هى النتيجة التى تترتب على العرض للتاريخ السياسى على أنه هو التاريخ بكافة فروع . . . والحقيقة التى تنتهى إليها هى أن التطورات السياسية يذغى فى نظر المؤرخ أن تكون متسقة مع التطورات الاقتصادية والفنية والدينية والفلسفية ، ويجب على المؤرخ ألا يقنع بشيء من تاريخ الإنسان يحيط بنواحي حياته الواقعية كلها » . والحقيقة هى أن هذا النقد الثانى كان فى الغالب هو الاعتبار الذى أثر على بعض مؤرخى القرن التاسع عشر بطريقة شعورية أو لاشعورية .

## ٨ - هيجل وماركس

ولم تعدل كتابة التاريخ في القرن التاسع عشر عن عقيدة هيجل في أن التاريخ يعرض لتطور العقلية البشرية - ولو فعلت ذلك لعدلت عن التاريخ نفسه - إذا هدفت إلى تدوين تاريخ للعقل في صورته الموضوعية ، وذلك عن طريق التمسك بالعناصر التي أهملها هيجل في كتابه « فلسفة التاريخ » بالمعنى الصوري ، والاستطراد في تفصيل هذه العناصر في نظرية عامة متماسكة . والرغيل الأول من تلاميذه منهم « بور » الذي تخصص في تاريخ النظرية المسيحية ، وماركس الذي تخصص في تاريخ النشاط الاقتصادي ، في حين أن « رانك » كان قد انصرف أخيراً إلى التطبيق العلمي لنظريته عن الحركات التاريخية أو الفترات ، تطبيقاً يذهب إلى أن مثل هذه « الحركات » أو الفترات هي مظهر تحقيق نظرية من النظريات أو فكرة من الأفكار مثل البروتستنتية . والواقع أن الرأسمالية عند ماركس أو البروتستنتية عند « رانك » فكرة Idea بالمعنى الحقيقي الذي يقصده هيجل ، إذ يقصد بهذه « فكرة » هي تعبير عن فهم الإنسان للحياة الإنسانية ذاتها ، فهي لذلك « فكرة من طراز المدلولات العقلية المجردة عند « كانت »<sup>(١)</sup> ولكنها مدلول مجرد مشروط بالتاريخ . هي أسلوب تفكير الناس في وقت من الأوقات - أسلوب يستطيع الناس قياساً إليه تنظيم حياتهم كلها حتى يتبينوا بعد ذلك أن « الفكرة » تتغير من تلقاء نفسها بسبب ما تنطوي عليه من تناقض<sup>(٢)</sup> ثم بجدل يستبدل بهذه الفكرة فكرة تختلف عنها ، وأن نوع الحياة التي كانت هذه الفكرة

( ١ ) يقصد هنا ما أشرنا إليه في سياق آخر "Apriori Categories" وهي قوانين العقل اللاحقة التي نطبقها على الموجودات المادية والفروض العلمية . راجع في حاشية مابقة ما قيل بصدده تطبيق هذه المدلولات على موضوعات الحس "Schemata of the Categories" .

( ٢ ) المقصود هنا عبارة هيجل "Immanent Dialectic" .

تعبيراً عنه لن يستقيم ، بل لا بد وأن يتحطم وأن يبلور نفسه في صورة أخرى هي تعبير عن فكرة ثانية قد حلت محل الأولى .

ونظرية ماركس في التاريخ تنطوي على مواطن القوة والضعف التي رأيناها في نظرية هيجل ، إذ تتجلى قوتها في أنها تنفذ إلى ما وراء الحقائق ، التمسك بالارتباط المنطقي الذي تستند إليه الأفكار المجردة ، أما ضعفها فيتجلى في اختيارها ناحية واحدة من نواحي الحياة الإنسانية ( هي الناحية السياسية عند هيجل والاقتصادية عند ماركس ) كما لو كانت هذه الناحية وحدها هي مظهر العقلية الإنسانية . ولقد حذا ماركس حذو هيجل في الإصرار على أن تاريخ البشرية ليس أنواعاً من التاريخ تستطرد جنباً إلى جنب وتختلف عن بعضها البعض ، كالتاريخ الاقتصادي والسياسي والفني والديني وهكذا ، وإنما هو تاريخ واحد . ولكنه حذا حذو هيجل مرة أخرى إذ اعتبر أن هذه الوحدة ليست من قبيل الوحدة « المضمومة » التي نستطيع أن ندين في مراحلها التطورية سريان كل خيط من الخيوط على حدة ، والعلاقة الوثيقة التي تربط بينه وبين الخيوط الأخرى ، ولكنها وحدة تقوم على خيط واحد مستمر متماسك ( هو خيط التاريخ السياسي عند هيجل ، والتاريخ الاقتصادي عند ماركس ) ، في حين لا نجد للعوامل الأخرى كياناً مستمراً يسبق على وحدتها ، لأنها كما يقول ماركس ، في كل مرحلة من مراحل تطورها لا تعدو أن تكون تعبيراً عن حقيقة اقتصادية جوهرية : هذه الفكرة هي السبب فيما وقع فيه ماركس من تناقض مؤداه أن اعتناق بعض الناس لبعض النظريات الفلسفية سبيل المثال ، ليس معناه أن لديهم الأسباب الفلسفية التي تبرر هذه النظريات ، ولكن الأسباب الاقتصادية وحدها . ومعنى ذلك أن الدراسات التاريخية عن الفن والدين والفلسفة ، ما دامت تستند إلى هذا الأساس ، فلن تكون لها قيمة تاريخية حقيقية ، وإنما هي من قبيل الماران العقلي ، مثل ذلك نقولهم إن المشكاة الحقيقية الهامة التي تتعلق بالكشف عن الصلة بين نظام

جماعة « الكويكرز » "Quakers" ونظام « المصارف قد طُمست بالفعل من طريق القول بأن نظام « الكويكرز » هو الطريقة الوحيدة التي يفكر بها رجال المصارف في مهمة هذه المصارف ، ومع ذلك فهذا التناقض الماركسي عارض ، يشير إلى المذهب الطبيعي الذي يتناقض مع التاريخ ، وهو مذهب يكاد يفسر كثيراً من تفكيره ، ولعل أقرب الطرق التي ندين بها هذه الظاهرة ، هو الإشارة إلى موقفه من منطق الجدل عند هيغل .

ولقد كان ماركس فخوراً كل الفخر بأنه أخذ منطق هيغل الجدلي ثم « قلبه رأساً على عقب » ولكنه لم يقصد إلى هذا بالتحديد ، وإنك لتجد أن منطق الجدل عند هيغل يبتدئ بالفكر ، ثم ينتقل إلى الطبيعة وينتهي بالعقل ، وماركس لم يعكس هذا الوضع . فقد أشار إلى الجدلين الأول والثاني ( الفكر والطبيعة ) فقط ، لا الثالث ، وقصد إلى أن منطق هيغل في الجدل ابتداءً بالفكر وانتقل إلى الطبيعة ، أما منطق الجدلي فقد ابتداءً بالطبيعة وانتقل إلى الفكر .

ولم يكن ماركس قطباً من أقطاب الجهل بالفلسفة ، ولم يفترض برهنة واحدة أن أسبقية الفكر على الطبيعة في نظر هيغل ، تعني أن هيغل قد اعتقد أن الطبيعة من إنتاج العقل . لقد كان يعرف أن هيغل لا يختلف عنه في النظر إلى العقل على أنه من إنتاج الطبيعة . ( إنتاجاً يستند في الأصل إلى منطق الجدل ) كان على بيّنة من أن كلمة « الفكر » بالمعنى الذي قصده هيغل ، حين عرف المنطق بأنه « علم التفكير » ، لا تنصرف إلى الشخص الذي يفكر ، وإنما تنصرف إلى الموضوع الذي ينصب عليه التفكير . تفصيل ذلك أن المنطق في نظر هيغل ليس هو العلم الذي يعرض « للكيفية التي تفكر بها » ولكنه علم « المثل » الأفلاطونية أو المعاني المجردة - أو الأفكار ، إذا بدا لنا أن نكون على بيئة مما حذرنا منه هيغل ، وهو أننا لا ينبغي أن نفترض أن الأفكار لا وجود لها إلا في عقول الناس ، إذ لو صدق هذا

لكانت هذه هي « المثالية الذاتية » وهي المذهب الذي يمجته هيغل ، وإنما نبئت هذه الأفكار في رعوس الناس ، لأن الناس على حد قوله قد استطاعوا التفكير . ولو أن « الأفكار » لم تكن مستقلة عن أناس يفكرون فيها ، لما كان هناك محل للقول بوجود بشر ، بل لما كان هناك محل للقول بوجود كون طبيعي كذلك ، لأن هذه « الأفكار » كانت هي الإطار المنطقي الذي يستطيع وحده أن يحتوي على عالم يضم الطبيعة والبشر - عالم يضم كائنات لا تفكر وكائنات تفكر على حد سواء .

وهذه « الأفكار » لم تغط الطبيعة إطارها فحسب ، بل صنعت للتاريخ إطاره كذلك . والتاريخ بوصفه الأعمال التي كانت تعبيراً عن تفكير الإنسان - كانت خطوطه العريضة التي تنتظم هيكله قد رسمت له مقدماً بفعل الظروف التي تتيح للنشاط الفكري أي للعقل وحده أن يعيش . من هذه الظروف هذان الاعتباران الهامان : أولهما أن العقل لا بد له من كون مادي ينشأ فيه ويتخذ منه مستقره الدائم . وثانيهما أنه لا بد أن ينشط عن طريق إدراك القوانين الجبرية التي تتحكم في الكون المادي ( الطبيعة ) . لذلك نجد أن النشاط التاريخي للإنسان بوصفه نشاطاً حادثاً أو يحدث ومستمر الحدوث لا بد أن يحدث أو يستمر في بيئة طبيعية ، ولن يستطيع أن يستمر عن طريق آخر . ولكن معنى هذا النشاط ، ونقصد به ما يفكر فيه البشر بالذات ، وما يفعله البشر بالذات ، كأن يكون مظهراً لهذا التفكير ، أمر لا تقرر به الطبيعة أو تتحكم فيه ، وإنما تقرر « الأفكار » ، وهي القوانين الجبرية التي يعرض لدراستها علم المنطق . ومن ثم نجد أن المنطق هو مفتاح التاريخ ، بمعنى أن تفكير البشر وأعماله بالصورة التي يدرسها التاريخ ، تتبع صورة معينة هي أنموذج ملون من تلك الصورة التي كان قد خططها المنطق .

هذا هو الذي فكر فيه ماركس ، حين قال إنه قلب منطق هيغل رأساً على عقب ، وهو حين قال هذه العبارة ، كان تفكيره منصرفاً للتاريخ الذي



ربما كان أحب الدراسات إلى نفسه . والذي قصده منها هو أن هيجل - ما دام المنطق في نظره سابقاً للطبيعة - قد اعتقد أن على المنطق تكييف الصورة التي تنتظم نشاط التاريخ ، وعلى الطبيعة وحدها أن تحدد البيئة التي ينشط فيها ، أما في نظر ماركس فقد كانت الطبيعة شيئاً أكبر من البيئة التي ينشط فيها التاريخ ، لأنها كانت هي الأصل الذي اشتقت منه صورته ، لقد اعتقد أنه لا جدوى من وراء تصوير التاريخ ( أو تكييف الأحداث التاريخية ) استناداً إلى المنطق ، على نسق الصورة المشهورة التي رسمها هيجل للمراحل الثلاث للحرية : « الذي نجده في الشرق هو أن شخصاً واحداً هو الحر ، وفي العالم الإغريقي الروماني بعض الأحرار ، أما في العالم الحديث فالكل أحرار » وكان الأجلدى هو رسم الأوضاع نقلاً عن عالم الطبيعة كما فعل ماركس في صورة لا تقل في شهرتها عن الصورة التي رسمها هيجل ، وهي « الشيوعية البدائية والرأسمالية والاشتراكية » وحيث نجد أن معاني الألفاظ لم تأت اشتقاقاً من « الأفكار » ولكن من الحقائق الطبيعية .

لقد كان جهد ماركس هنا منصّباً على تأكيد المبدأ الجوهري الذي ساد في القرن الثامن عشر ، وهو النظرية الطبيعية في التاريخ - ذلك هو المبدأ القائل بأن للأحداث التاريخية كلها أسبابها الطبيعية . ولكن لاجدال في أنه أكد هذا المبدأ مع شيء من الفارق . تفصيل ذلك أن نسيج تفكيره المتوارث قد تأثر في ناحية من نواحيه بهيجل . فعوّّل له حق انتحال كلمة « جدل » . إن المادية التي أصر عليها لإصراراً شديداً لم تكن هي المادية العادية التي استلها القرن الثامن عشر ، وإنما كانت هي « المادية الجدلية » ، وليس الفارق بين الاثنين بضمثيل وإن كان لا محل للمبالغة فيه : تفصيل ذلك أن « المادية الجدلية » كانت ولم تزل « مادية » في جوهرها ، ولذا كان كل تحايل ماركس على منطق هيجل في الجدل هو هذا : « بينما نجد أن هيجل قد انصرف عن المذهب الطبيعي في التاريخ الذي ساد القرن الثامن عشر ،

ولم يصل إلا بطريقة جزئية ، ولكنه على أية حال ، طاب أن يصل إلى فكرة تاريخ مستقل ( إذ الواقع هو أن التاريخ الذى لا يعترف بقانون غير قانون الجبرية المنطقية يمكن بحق أن يسمى تاريخاً مستقلاً ) نجد أن ماركس قد ارتد عن هذا الطلب ، وأخضع التاريخ مرة أخرى لسيطرة العلوم الطبيعية التى كان هيجل قد أعلن تحرره منها .

وهذه الخطوة التى اتخذها ماركس كانت خطوة رجعية ، ولكن مثلها كمثل خطوات رجعية أخرى كثيرة فى أن رجعيتهما ظاهرية أكثر منها حقيقية ، لأن المنطقة التى كان بصدد إخلائها ، كانت منطقة لم يحدث أن احتلت بصورة جدية . لقد طلب هيجل بفكرة تاريخ مستقل ولكنه فى الواقع لم يحقق هذه الفكرة . لقد رأى - كما لو كانت رؤيته قبساً من النبوة - أن التاريخ يجب من حيث المبدأ أن يتحرر من اعتماده على العلوم الطبيعية ، ولكنه فى تفكيره التاريخى الواقعى أيقن أن هذا التحرر لم يتحقق فى صورته الكاملة . نريد أن نقول إنه لم يتحقق فيما يختص بمفهوم التاريخ فى نظره ، أى التاريخ السياسى والاقتصادى وتلك دراسة لم يتقنها هيجل ، وإنما كان قنوعاً يجمع مقتطفات منها ، ومع ذلك نجده فى تاريخه للفلسفة - وفى هذا النطاق فقط - قد أقحم نفسه فى منطقة الدراسات التاريخية بالفعل . وهنا كان يجدر به أن يقنع نفسه كما أقنع كثيراً من القراء ، بأن ما يدعيه من حق فى استقلال التاريخ قد وجد ما يبرره بالفعل من حيث المبدأ . وهذا هو سبب من الأسباب التى تفسر رواج المادية الجدلية رواجاً عظيماً فى التاريخ السياسى والاقتصادى ، وفشلها فشلاً عظيماً فى تاريخ الفلسفة .

ولو صح أن ماركس بعكسه لمنطق الجدول الذى وضعه هيجل قد سار به إلى وراء ، لكان هذا مقدمة للسير به إلى التقدم أيضاً . لقد استند إلى حقائق الموقف الذى خلفه هيجل لتلاميذه . بل لقد أدى بصفة خاصة إلى نجاح عظيم فى علاج ذلك النوع من التاريخ ، ونعنى به التاريخ الاقتصادى الذى كان

هيجل ضعيفاً فيه ، على العكس من ماركس الذى امتاز فيه إلى درجة لا مثيل لها . ولو صح أن الأساليب الحديثة كلها ، فى عرض تاريخ الفلسفة ، مردها إلى هيجل بوصفه أكبر عالم حديث فى الموضوع ، فإن كل الأساليب الحديثة فى عرض التاريخ الاقتصادى ترجع إلى ماركس بنفس المعنى . ومع ذلك فإن أساليب البحث لا يمكن أن تقف اليوم عند النقطة التى حددتها هيجل لتاريخ الفلسفة أو عند النقطة التى حددتها ماركس لتاريخ الاقتصاد ، أكثر مما تقف نظرية التاريخ عند الحدود التى رسمها هيجل فى « فلسفة التاريخ » ، أو عند الحدود التى رسمها ماركس فى « ماديته الجدلية » . لقد كانت هذه من الأساليب التى قام إليها نوع من التاريخ ، لم يتجاوز المرحلة التى يعتمد فيها على النقل والجمع ، قصاص بها التستر على عناصر الضعف المتوارثة فى مثل هذه المرحلة ، عن طريق الاعتماد على طرق لا تمت إلى التاريخ بصلة . ولكن لم يعد هناك بقاء للظروف التى بررت أو حتمت مثل هذه الأساليب .

## ٩ - المذهب الوضعى

لم يقدر للمادية التاريخية التى بشر بها ماركس وزملاؤه أن تنال من دراسة التاريخ إلا بقدر ضئيل سريع ، حتى إذا أتى القرن التاسع عشر ، ازداد شك هذه الدراسة فى قيمة كل فلسفات التاريخ بوصفها ألواناً من التفكير الأجوف الذى يستند إلى أسس ، وتلك نزعة قد اقترنت فى نفس القرن ، باتجاه عام نحو المذهب الوضعى . ويمكن تعريف هذا المذهب الوضعى بأنه هو الفلسفة التى تعمل فى خدمة العلوم الطبيعية ، كما أن الفلسفة كانت فى العصور الوسطى تعمل فى خدمة الدين . ولكن كانت لدى الوضعيين فكرتهم ( وهى فكرة سطحية ) عن ماهية العلوم الطبيعية : لقد اعتقدوا أنها تحتوى على قسمين : أولهما الثابت من الحقائق ، وثانيهما صياغة القوانين : أما عن

الحقائق فكان التثبت منها يأتي سريعاً عن طريق الإدراك الحسى ، وأما عن القوانين فكانت تصاغ عن طريق القضايا العامة التى تستند إلى استقراء هذه الحقائق . كان من نتيجة هذا الاتجاه كتابة التاريخ ، بأسلوب جديد نستطيع أن نسميه كتابة التاريخ استناداً إلى المذهب الوضعى .

حشد المؤرخون كل ما لديهم من جهد ابتغاء لإنجاز القسم الأول من المنهج الواقعى ، فابتدعوا بالتثبت من كل الحقائق التى استطاعوا التثبت منها . كان من نتيجة هذا أن توفرت لديهم مادة تاريخية ضخمة جمعة التفاصيل ، تستند إلى فحص تحليلى دقيق للمصادر التاريخية لم يسبق له مثيل . هذا هو العصر الذى أثرى فيه التاريخ عن طريق جمع مادة تاريخية ضخمة نمت بعناية فائقة ، مثل السجلات التى تحوى وثائق الأخبار المنقولة عن أصولها والتى أتيح الاطلاع عليها ، ومجموعة الكتابات اللاتينية المحفورة ، وطبعات جديدة من وثائق تاريخية ، بالإضافة إلى مصادر تاريخية من كل نوع ، كذلك كل أداة البحوث الأثرية . وأحسن المؤرخين من طراز « مومسن » أو « متلند » كان هو الحجة فى هذه التفاصيل . والضمير التاريخى هو الذى بلغ حد الحرص واليقظة حتى لا تغفل من بين يديه كبيرة أو صغيرة من تفاصيل هذه الحقائق . أما عن فكرة تاريخ عام فقد انصرف هؤلاء عنها كأنما هى حلم طائش ، وكذلك المثل الأعلى لمادة تاريخية علمية جامعة قد تضاعلت إلى حدود فصل من الفصول أو موضوع من الموضوعات لا أكثر ولا أقل .

ولكنك تجد فى طوال هذه الفترة كلها شيئاً من القلق بصدد الهدف النهائى لهذه البحوث التفصيلية . تلك طريقة كانت قد استُنْتُت عملاً بروح المذهب الواقعى ، الذى يذهب إلى أن التثبت من الحقائق هو المرحلة الأولى لعملية تهدف فى مرحلتها الثانية إلى كشف القوانين . لقد كان المؤرخون أنفسهم مغتبطين إلى حد كبير فى دأبهم وراء التثبت من الحقائق الجديدة ، كان فى ميدان الكشف مع من الحقائق لا ينضب ، ولم يكن يطمع هؤلاء

المؤرخون في أكثر من الكشف عن خفاياه . ولكن الفلاسفة الذين فهموا المنهج الوضعي ، ساورهم الشك في أمر هذه الحراسة ، فتساءلوا بينهم متى يبتدئ المؤرخون المرحلة الثانية . وفي الوقت نفسه تسربت روح السأم إلى الأشخاص العاديين الذين لم يكونوا اختصاصيين في التاريخ . ولم يفتنوا إلى أهمية الكشف أو عدم الكشف عن هذه الحقيقة أو تلك ، وبذلك اتسعت الهوة تدريجاً بين المؤرخ والفرد العادي الذكي ، واشتكى الفلاسفة الواقعيون من أن التاريخ لن يكون دراسة علمية طالما اقتصر على مجرد الحقائق ، وكذلك اشتكى الأشخاص العاديون من أن الحقائق التي أميط عنها اللثام ليست من النوع الممتع . والمغزى من هاتين الشكايتين واحد ، لقد تضمنت كل منهما أن مجرد التثبت من الحقائق ، لأجل الحقائق ، لن يبعث على الاقتناع . وأن المبرر لهذا التثبت هو شيء أسمى منه أو شيء أبعد منه يمكن أو يجب أن يعمل بالاستعانة بالحقائق التي يثبت صدقها .

وهذا هو الموقف الذي طلب فيه أوجست كومت أن تكون الحقائق التاريخية بمثابة المادة الخام لشيء أكثر منها أهمية ، بل شيء ممتع حقيقة لا يتوفر لها . قال الواقعيون بأن كل علم من العلوم الطبيعية ابتداء بالتثبت من الحقائق ، وانتقل منها إلى الكشف عن العلاقات « السببية » التي تحكم الرابطة بينها . تلك قضية سلم بصدقها « كومت » ، فاقترح وجود علم جديد يسمى بعلم « الاجتماع » ، افترض فيه أن يبتدئ باكتشاف الحقائق ذات الصلة بالحياة الإنسانية ( وتلك مهمة المؤرخين ) ثم ينتقل منها إلى العلاقات السببية التي تربط بين الحقائق . حينئذ يكون عالم الاجتماع هو المؤرخ الممتاز الذي يرتفع بالتاريخ إلى مرتبة العلم ، عن طريق التفكير العامي في نفس الحقائق التي فكر فيها المؤرخ ، استناداً إلى الناحية التجريبية فقط .

وهذا المنهج شديد الشبه بمنهج « كانت » والمنهج الذي وضع بعده كانت لتفسير الحقائق من جديد ، تفسيراً يخلق منها فلسفة ضخمة عظيمة

للتاريخ : والفرق بين المنهاجين هو أن التاريخ بهذه الصورة المثالية التي أضيفت عليه ، كان يستند في نظر المثاليين إلى فكرة تصور العقل بأنه كيان مستقل ، وشئ يختلف في جوهره عن الطبيعة ، أما في نظر الواقعيين ، فيستند إلى أن العقل لا يختلف في جوهره عن الطبيعة : والاهمية التاريخية في نظر الواقعيين ، لم تكن لتختلف عن العملية الطبيعية من حيث النوع ، وهذا هو السبب في أن مناهج البحث في العلوم الطبيعية يمكن تطبيقها على تفسير التاريخ .

ويبدو لأول وهلة أن هذا المنهج بإشارة واحدة مستهجرة فيه ، يطوّح بكل ما أُحرز من تقدم نحو فهم التاريخ في القرن الثامن عشر ، بما اقترن به من جهد عسير شاق . ولكن ليست هذه هي الحقيقة : تفصيل ذلك أن إنكار الواقعيين حديثاً للفارق الجوهرى بين الطبيعة والتاريخ ، لم يتضمن في الواقع رفضاً لفكرة القرن الثامن عشر في التاريخ ، بقدر ما تضمن من نقد لفكرة القرن الثامن عشر في « الطبيعة » . نخذ دليلاً واحداً على هذا هو أن تفكير القرن التاسع عشر بصورة عامة ، بالرغم من مقتته لجزء كبير من فلسفة هيغل في التاريخ ، كان أكثر من ذلك بغضاً لجوهر فاسفته في الطبيعة . لقد رأينا أن هيغل اعتبر الفروق بين الكائنات العليا والسفلى ، فروقاً من حيث « المنطق » لا من حيث الترتيب الزمنى ، وهذا هو سر رفضه لفكرة التطور . ولكن الذى حدث في الجيل الذى أعقب موته ، هو أن ابتداء التفكير في حياة الطبيعة على اعتبار أنها حياة تقدمية ، ومن ثم كانت إلى هذا الحد حياة شبيهة بحياة التاريخ . وفي عام ١٨٥٩ حين نشر داروين كتابه « أصل الأنواع » لم يكن هذا من قبيل التفكير الجديد : والفكرة التي تصوّر الطبيعة بأنها نظام ثابت ، تبدو في إطاره الأنواع كلها كمخلوقات لكل واحد منها كيانه الخاص ( وفقاً للتعبير القديم ) كانت قد استبدلت في الدوائر العلمية منذ عهد طويل ، بفكرة أنواع أتت إلى حيز الوجود المادى بالترتيب الزمنى .

والجديد في فكرة داروين ليس هو إيمانه بالتطور ، ولكن إيمانه بأن هذا التطور يتحقق عن طريق ما سماه « الانتخاب الطبيعي » . وهى طريقة من نوع طريقة الانتخاب الصناعى التى يلجأ إليها الإنسان لتحسين سلالة الحيوانات المستأنسة . ولكن العقلية العادية لم تدب هذه الحقيقة فصوّرت داروين على أنه رائد ، بل فى الحقيقة هو المخترع لفكرة التطور . لذلك نجد أن كتابه « أصل الأنواع » ، فيما يختص بتأثيره العام على الفكر ، هو أول كتاب نبأ الناس أن الفكرة القديمة التى تصف « الطبيعة » بأنها نظام ثابت لا يقبل التغيير ، لم يعد لها وجود .

وكان من نتيجة هذا الكشف أن ازدادت أهمية التفكير التاريخى زيادة كبرى . لقد كانت العلاقة بين التفكير التاريخى والتفكير العلمى ، أى التفكير فى التاريخ والتفكير فى الطبيعة حتى هذه اللحظة ، علاقة تقوم على التضاد . تفصيل ذلك أن التاريخ يتطلب من حيث مادته موضوعاً تقدسياً فى جوهره ، فى حين يتطلب موضوع العلم أوضاعاً ثابتة فى جوهرها . ولكن وجهة النظر العلمية على يد « داروين » قد استسلمت للتاريخ فاتفق الاثنان اليوم فى التفكير بأن موضوعهما « تقدمى » . ويمكن لكلمة « تطور » الآن أن تستعمل « جنساً » "Generic term" (١) بحيث يندرج تحتها التقدم الطبيعى والتقدم التاريخى على حد سواء . وانتصار التطور فى الدوائر العلمية ، معناه أن ما بلأى إليه الواقعيون من اختزال التاريخ إلى طبيعة "Nature" كان مشروطاً باختزال جزئى « للطبيعة » إلى « تاريخ » "History" . ولكن هذا التوفيق بين الدراستين له أخطاره . كان من نتيجته الإضرار بالعلوم الطبيعية لأنه ينتهى إلى الافتراض بأن التطور الطبيعى ، ينطوى على تقدم من النوع

( ١ ) الجنس "Generic term" فى المنطق مثل كلمة « حيوان » التى تستعمل أيضاً للدلالة على أفراد الإنسان - الإشارة هنا إلى الخصائص العلمية "The properties of matter" .

الآلى الإنشائى بفضل قانونه الذى ينتظم أشكالاً من الحياة تتطور إلى ما هو أسمى منها . وكان من المحتمل أن يضر بالتاريخ عن طريق الافتراض بأن تقدم التاريخ ، اعتمد على نفس ما سموه قانون الطبيعة ؛ وأن طرق البحث العلوم الطبيعية فى شكلها التطورى الجديد ، تكفى لدراسة العمليات التاريخية ، ولكن الذى جعل التاريخ بمعزل عن هذا الضرر ، هو أن منهاج البحث التاريخى كان قد تباور فعلاً فى هذه الفترة ، وتكامل بصورة قاطعة عملية واعية ، بشكل لم يتحقق لها قبل ذلك بنصف قرن .

ولقد استطاع المؤرخون فى أوائل ومنتصف القرن التاسع عشر ، ابتكار طريقة جديدة لدراسة المصادر التاريخية . تلك هى طريقة النقد « اللغوى » (١) وتتألف من عمليتين جوهريتين : أولاهما تحليل المصادر التاريخية ( التى لم تزال مقصورة على المصادر المكتوبة أو الروايات ) إلى عناصرها الرئيسية مع التفرقة بين العناصر القديمة والجديدة منها ، حتى يستطيع المؤرخ أن يبين أى الأجزاء منها قريبة إلى الأصل ، وثانيهما النقد « الداخلى » الذى ينصب حتى على أقوى هذه المصادر ، وبين كيف أن وجهة نظر المؤلف كان لها أثرها فى تكييفه للحقائق التاريخية ، وبذلك يستطيع المؤرخ تحديد مدى الانحراف الناتج عن مثل هذا التكييف الذاتى . ولنا على هذه الطريقة الأخيرة مثل من أقوى الأمثلة فى الصورة التى عرض بها « نيبور » لكنايات « لبيث » حيث يدل على أن جزءاً كبيراً مما وصف بأنه تاريخ روماني قديم ، إن هو إلا حديث خرافة بصور فكرة الوطنية فى مرحلة متقدمة من التاريخ ، وحتى الأصول الأولى التى كتبت لا تعرض لحقائق تاريخية بالمعنى الجدى ، وإنما هى شئ شبيه بالشعر القصصى — شعر يقص العظمة القومية ( على حد

( ١ ) النقد الذى يستند فى جوهره إلى دراسة اللغات والمعرفة العلمية بها : لقد استعملت كلمة "Philology" فى الأصل للدلالة على المعرفة التى مكنت العلماء من دراسة وتفهيم أصول اللغات الإغريقية والرومانية القديمة .



تعبيره ) عند الرومان القدامى . ولقد استطاع نيدور أن يبين من وراء قصص البطولة ، هذه الحقيقة التاريخية الخاصة بروما القديمة ، وهي أنها كانت مجتمعاً من الفلاحين يحرثون الأرض . ولست هنا بحاجة إلى تتبع تاريخ هذه الطريقة بالرجوع إلى هرذر ثم فيكو ، وإنما المهم هو أنه ما جاء منتصف القرن التاسع عشر ، حتى أصبحت هي الأسلوب التقليدى للمؤرخين المختصين فى ألمانيا على الأقل .

والآن كان من نتيجة الأخذ بهذه الطريقة ، أن عرف المؤرخون كيف ينجزون عملهم بطريقتهم الخاصة . الأمر الذى جعلهم يتفادون إلى حد كبير خطورة الخلط بين مناهجين للبحث ، أحدهما « تاريخى » والآخر « علمى » على النحو الذى كان متعارفاً عليه . وانتشرت هذه الطريقة الجديدة تدريجاً فى فرنسا وإنجلترا نقلاً عن ألمانيا ، وحينما استقرت ، علمت المؤرخين أن لهم مهمة ذات طابع خاص تنفرد به — مهمة لا تستطيع الفلسفة الوضعية أن تساهم فيها بشئ عظيم . لقد أيقنوا أن عملهم كان هو التثبت من الحقائق عن طريق هذا المنهج التحليلى ، ورفض ما طلبه الواقعيون من ضرورة الإسراع نحو مرحلة ثانية افترضوها ، تستهدف الكشف عن القوانين العامة ( التى تتحكم فى الأحداث التاريخية ) . لذلك نجد أن فئة المؤرخين اليقظين أولى الكفاية ترفض التقييد بالمقاييس التى فرضها علم الاجتماع الذى وضعه أوجست كومت ، وترسم لنفسها حدود مهمتها ، وهى الكشف عن الحقائق التاريخية نفسها ، والعرض لها أو علاجها على نحو ما ورد فى العبارة المشهورة للمؤرخ « رانك » وهى « العرض لهذه الحقائق بالصورة التى حدثت بها فعلاً » (١) . واتضح أن التاريخ بوصفه لوناً من ألوان المعرفة لا تنصرف

(١) « قصص تاريخ الشعوب الرومانية والألمانية » .

“Geschichten der romanischen und germanischen Völker”.

مقدمة الطبعة الأولى - لينيز ١٨٧٤ المجلد ٣٣ - ٣٤ : ص ٧ ) .

للحقائق الفردية ، يحاول شيئاً فشيئاً أن يستقل من العلم بوصفه معرفة تنصرف إلى القوانين العامة .

ولكن بالرغم من أن تطور التفكير التاريخي في هذا الاتجاه المستقل ، قد مكّنه إلى حد ما من مقاومة الروح الوضعية في أشكائها المتطرفة ، فإنه مع ذلك قد تأثر كثيراً بهذه الروح . ولقد أوضحت أن كتابة التاريخ في القرن التاسع عشر قد سلمت بالجزء الأول من المنهج الواقعي ، وهو جمع الحقائق ، حتى ولو كانت رفضت الجزء الثاني ، وهو الكشف عن القوانين . ولكن تكييفها للحقائق لم يخرج عن روح المذهب الواقعي ، فنظرت إليها على أنها حقائق جزئية أو ذرية ، وهذا هو الاتجاه الذي حدا بالمورخين إلى إقرار قاعدتين تتعلقان بمنهج البحث في علاجهما للحقائق التاريخ : أولاهما أن كل حقيقة من الحقائق التاريخية درست على أنها شيء يمكن التثبت منه عن طريق عملية إدراك مستقلة ، أو عملية بحث علمي ، وبذلك تصبح منطقة المعرفة التاريخية كلها مقسمة إلى عدد لا نهاية له من الحقائق الصغيرة ، تدرس كل واحدة منها على حدة . وثانيهما هو النظر إلى كل حقيقة من الحقائق ، على أنها ليست مستقلة عن غيرها فحسب ، ولكنها مستقلة عن الباحث فيها الذي يعرض لدراستها أيضاً ، ومعنى ذلك استبعاد كل العناصر الذاتية ( كما كانوا يسمونها وقتئذ ) ، ذات الأثر في تكييف وجهة نظر المؤرخ . ليس للمؤرخ أن يصدر أحكاماً على الحقائق ، وإنما عليه أن يكتفيها بالتكيف الصادق .

ولكل قاعدة من هاتين القاعدتين في منهج البحث قيمتها الخاصة . تفصيل ذلك أن القاعدة الأولى قد أكسبت المؤرخين مراتاً في التحرر الدقيق عن التفاصيل ، في حين أن الثانية قد مكنتهم من تفادي ما يصيب موضوعات البحث من طابع عاطفي يُضغى عليها . ولكن كليهما الناحيتين كانت إسراراً خاطئاً من حيث المبدأ . وكان من نتيجة القاعدة الأولى أن إدراج أية مشكلة

من المشكلات فى نطاق البحث التاريخى المشروع ، أمر يشترط أحد اثنين : إما أن تكون المشكلة نفسها ضئيلة ، وإما أن تكون من النوع الذى يمكن أن يخترزل إلى عدة مشكلات ضئيلة . مثل ذلك أن مومسن Mommsen وهو أعظم مؤرخى عصر الوضعيين - استطاع جمع مادة تاريخية من الكتابات المحفورة ، أو كتيباً عن القانون الرومانى الدستورى بدقة تجل عن الوصف ، كما كان فى استطاعته أن يوضح على سبيل المثال ، كيف يمكن استخدام هذه المادة التاريخية عن طريق تقدير إحصائى للبيانات المحفورة على قبور قتلى الحرب ، وبذلك يتمكن من معرفة الجهات التى جندت فيها الفياق فى أوقات مختلفة . ولكن ما بذله من جهد لكتابة تاريخ عن روما ، قد باء بالفشل عند النقطة التى بدت فيها أهمية كتاباته عن التاريخ الرومانى . لقد كرس حياته كلها لدراسة الإمبراطورية الرومانية ، كما أن كتابه فى تاريخ روما ، ينتهى عند واقعة أكتيوم . وإذن يكون ما خلفه المذهب الوضعى من تراث لكتابة التاريخ فى العصر الحديث ، فيما يختص بهذه الناحية من إنتاجه ، هو مزاج من الإحاطة التامة التى لا مثيل لها بالمشكلات الضئيلة ، إلى جانب ضعف لا مثيل له فى علاج المشكلات الكبرى .

أما عن القاعدة الثانية التى تتعلق بعدم إصدار أحكام على الحقائق التاريخية ، فلم تكن أخف ضرراً من الأولى . لم تقف هذه القاعدة حائلاً بين المؤرخين وبين مناقشة عملية معقولة لعدد من الأسئلة كمثل قولنا : هل كانت هذه السياسية أو تلك سياسة متعقبة ؟ هل كان هذا النظام الاقتصادى أو ذاك سليماً من حيث الأسس ؟ هل تعتبر هذه الحركة أو تلك فى العلم أو الفن أو الدين حركة تقدمية ؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا ؟ لكنها وكذلك حالت بينهم وبين تمييز أو نقد ما أصدره الناس من أحكام فى الماضى تتعلق بأحداث أو أنظمة - هم عاصروها - خذ مثلاً على هذا

أنه كان في استطاعتهم أن يرووا كل ما يتعلق بعبادة الأباطرة في العالم الروماني ، ولكن لأنهم لم يسمحوا لأنفسهم بإصدار أحكام تتعلق بقيمتها وأهميتها ، بوصفها قوة دينية وروحية ، لم يستطيعوا أن يفهموا مدى تقدير الشعوب لهذه العبادات التي مارسوها ، ماذا كان تفكير القداى بصدد نظام الرقيق ؟ وكيف كان موقف الرجل العادى في العصور الوسطى من الكنيسة وما استنته من نظام بشأن العقيدة والمذهب ؟ وفيما يتعلق بحركة كنشأة القومية ، وإلى أى حد كانت هذه الحركة استجابة العاطفة الشعبية ، وإلى أى حد كانت من فعل القوى الاقتصادية ؟ وإلى أى حد كانت نتيجة سياسة مرسومة ؟ مثل هذه الأسئلة التي كانت في نظر المؤرخين الرومان موضوعات للبحث العلمى ، قد استبعدوا البرنامج الوضعى ، بوصفها موضوعات غير مشروعة . والإقلاع عن إصدار أحكام تتعلق بالحقائق التاريخية ، انتهى إلى أن التاريخ لا يمكن أن يعرض لغير الأحداث الخارجية ، لا تاريخ الفكر الذى تمخض عن هذه الأحداث . وهذا هو السبب الذى جعل كتابة التاريخ استناداً للمنهج الوضعى تتخبط في الخطأ القديم الذى ذهب إلى أن التاريخ هو التاريخ السياسى ، ( على النحو الذى نجده في رانك وفي فريمان إلى درجة أكبر من هذه ) متجاهلة تاريخ الفن والدين والعلم وغير ذلك ، لأن هذه كانت من قبيل الموضوعات التي تعجز عن العرض لها . مثل ذلك أن تاريخ الفلسفة ، لم يحدث أن درس طوال هذه الفترة بالدقة التي درس بها على يد هيجل ، مما أدى إلى قيام نظرية ( كانت تعد في نظر مؤرخ روماني أو مؤرخ من المحدثين مجرد مهزلة ) نقول بأنه في الواقع لا يوجد تاريخ بالمعنى المعقول للفلسفة أو الفن .

ومرد كل هذه النتائج إلى خطأ معين في النظرية التاريخية : قد تبدو سليمة لا غبار عليها ، تلك الفكرة التي تذهب إلى أن التاريخ يعرض لدراسة

الحقائق ، ولا شيء غير الحقائق ، ولكن ماذا نقصد بالحقيقة التاريخية ؟  
تقول النظرية الوضعية في المعرفة : إن الحقيقة هي الشيء الذي ندركه إدراكاً  
مباشراً بالحس ، فإذا ما قيل بأن العلم يتألف أولاً من التثبت من الحقائق ،  
وينتقل بعدها إلى الكشف عن القوانين العامة ، كانت الحقائق المقصودة هنا  
هي الحقائق التي يدركها رجل العلم إدراكاً مباشراً . مثل ذلك أن هذا  
الأرنب الجبلي إذا حقن بهذا المصل أصيب بمرض « التيتانوس » ( تقلص  
العضلات ) ، فإذا بدا لأحد أن يشك في هذه الحقيقة ، استطاع أن يعيد  
التجربة في أرنب آخر ، وانتهى إلى نفس النتيجة . ينتج عن هذا أن التساؤل ،  
عما إذا كانت الحقائق هي نفس الحقائق بالشكل الذي يصدق عن الواقع  
المادى ، يصبح أمراً غير جوهري بالنسبة للعالم ، لأنه يستطيع على الدوام  
أن يلمس هذه الحقائق بنفسه ، وإذن نجد حقائق العلم من قبيل الحقائق  
التجريبية ، حقائق تدرك على الصورة التي تحدث بها .

أما في التاريخ فإن كلمة « حقيقة » تحتل معنى يختلف عن هذا كل  
الاختلاف : تفصيل ذلك أن تلك « الحقيقة » التي نقول بأن الكتاب في القرن  
الثاني ، قد ابتدئ تجميعها كلها خارج إيطاليا ، حقيقة لا يمكن إدراكها  
إدراكاً مباشراً بالحس ، وإنما يتوصل إليها عن طريق الاستدلال ، الذي  
يأتي نتيجة لعملية تفسير المادة التاريخية تفسيراً يقوم على أسس معقدة من  
القواعد والافتراضات . كذلك تستطيع نظرية للمعرفة التاريخية أن تكشف  
ماهية هذه القواعد وهذه الافتراضات ، ولها أن تتساءل إلى أي حد تعتبر  
هذه ضرورية ومشروعة . ولكن المؤرخين « الواقعيين » أغفلوا هذا كله ،  
فلم يسألوا أنفسهم السؤال العسير : كيف السبيل إلى المعرفة التاريخية ؟ كيف  
وما هي الظروف التي يتيسر للمؤرخ فيها معرفة الحقائق — حقائق توارث  
عنه الآن ولا سبيل إلى تكرارها ، فلا يمكن بالنسبة له إدراكها إدراكاً مباشراً ؟

والذى حال بينهم وبين أن يسألوا أنفسهم هذا السؤال ، هو ما افترضوا من تشابه خاطئ\* بين الحقائق العلمية والحقائق التاريخية ، واستنادا إلى هذا التشابه الخاطئ\* ، اعتقدوا أن مثل هذا السؤال لا يمكن أن يحتاج إلى جواب ، ولكن بسبب هذه المشابهة الخاطئة ، دأبوا طوال عهدهم على التصوير الخاطئ لطبيعة الحقائق التاريخية ، مما نتج عنه من تشويه فعلى لإنتاج البحث العلمى التاريخى على النحو الذى وصفته .



# الجزء الرابع

التاريخ العلى



1113

1114

## ١ - إنجلترا

( أ ) برادلى : حدث فى الفلسفة الأوربية فى أواخر القرن التاسع عشر ، أن نشط التفكير فى صورة جديدة بعد حركة الجمود التى أعقبت موت هييجل . كان مظهر هذه النهضة الفكرية الجديدة فى ناحيتها السلبية ، ثورة على النظرية « الوضعية » فى المعرفة . ولكن هذه النظرية « الوضعية » بالرغم من أنها كانت فى الحقيقة نظرية فلسفية ، فإنها رفضت أن تحمل هذا العنوان ، وادعت أنها نظرية علمية بحتة . . على أنها فى الواقع لم تكن شيئاً غير منهج البحث العلمى فى العلوم الطبيعية ، منهج ارتفع إلى مستوى منهج البحث العلمى العام ، أى أن العلوم الطبيعية هنا هى المعرفة كلها . معنى ذلك أن ما تعرض له الفلسفة الوضعية من نقد ، قد يندو ثورة على العلم فى نفس الوقت ، بل ثورة على العقل كذلك فى صورته العلمية هذه . ولكن النقد على حقيقته ، لم ينصرف إلى أحد هذين الاثنين : تفصيل ذلك أنه لم يكن ثورة على العلم ، وإنما كان ثورة على الفلسفة التى ذهبت إلى أن العلم هو النوع الوحيد من المعرفة القائمة فى هذا العالم ، أو التى يمكن أن تقوم أبداً . كذلك لم يكن ثورة ضد العقل ، وإنما كان ثورة ضد النظرية التى حددت نشاط العقل بنوع التفكير الذى يطبع العلوم الطبيعية وحدها . ولكن الثورة التى تستهدف القضاء على شىء واحد ، تخدم مصلحة شىء آخر : وقد كانت هذه الحركة الفكرية الجديدة من ناحيتها الإيجابية محاولة ( اتضح شيئاً فشيئاً كلما قاربت مرحلة النضوج ) تستهدف الدفاع عن التاريخ ، بوصفه دراسة مستقلة عن العلوم الطبيعة تحتفظ بكيانها رغم هذا الاستقلال .

ومع ذلك فإن الذين احتضنوا هذه الأفكار الجديدة فى أول الأمر ، كانوا فى عملهم متأثرين بروح الفلسفة الوضعية ، وعانوا مشقة كبرى فى محاولتهم التخلص من وجهة النظر الواقعية . وهم إذا كانوا قد نجحوا فى

التخلص من هذه الصعوبة عند اعتبارات معينة من تفكيرهم ، فقد انساقوا وراء الوضعية عند اعتبارات أخرى . لذلك نجد أننا حين ننظر إلى هذه الحركة من بدايتها ، نراها مزيجاً مضطرباً من الوضعية والدوافع المختلفة التي تناقض هذه الواقعية ، وحين نعرض لنقد نتائجها وتنظيم هذه النتائج ، سرعان ما ندرك أن أمثل الطرق لهذا التنظيم ، هو استبعاد العناصر التي تصطدم بهذه الوضعية ، والنظر إليها على أنها تكييف غير متناسق أو غير متماسك للمذهب الوضعي . وهذا بالطبع تفسير خاطئ ، إذ يتضمن تصوير لون من ألوان التفكير الضعيف المتناقض ، على أنه ثورة فكرة جديدة يتبعها تطوير آراء هؤلاء الجدد في الاتجاه الذي يتعارض معها بالتجديد ، وذلك عن طريق تفادى ما تثيره هذه الآراء من صعوبات بدلا من التصدي لها والتغلب عليها ونحن حين نحليلنا لتفكير أى فيلسوف — كما لو كنا نعرض لتحليل موقف سياسى على سبيل المثال — لا بد أن نصطدم بضروب غير متسقة متناقضة من التفكير مثل هذه الضروب المتناقضة من التفكير ، لا بد أن تتراوح دائماً بين ألوان من التفكير التقدمى ، وأخرى من التفكير الرجعى ، ولذا نجد من المهم كل الأهمية ، أن نفرق تفرقة صحيحة بين العناصر التقدمية والعناصر الرجعية منها ، إذا ما قصدنا بهذا التحليل تحقيق غرض من الأغراض : والفائدة العظمى التي تلتج عن الدراسة التاريخية لموضوعنا ، هي أنها تمكننا من الوصول إلى هذه التفرقة إلى درجة من اليقين : وقائد هذه الحركة الجديدة التي أشير إليها في إنجلترا هو ف . ه . برادلى . وأول كتاب نشره عرض بصفة خاصة لمشكلات التاريخ وعنوانه « أسس افتراضية للنقد التاريخي » وكتب في عام ١٨٧٤ . والظروف التي أدت إلى كتابة هذا الموضوع ، كانت تتعاقد بنقد الأنابيل على النحو الذي فصلته مدرسة « توينجن » نخص بالذكر من علمائها بور Baur ودافيد شتراوس D. Strauss : تفصيل ذلك أن فقهاء الدين الألمان كانوا قد طبقوا

«الأساليب الحديثة للنقد التاريخي» ، على قصص العهد الجديد ، فنتج عن ذلك ارتدادهم عن الإيمان بصدق هذا القصص . ومع ذلك فلم يكن مرد هذه النتيجة الهدامة إلى مجرد استخدام أساليب النقد ، ولكن إلى روح الفلسفة الوضعية ، التي طُبِّقَتْ على هديها هذه الأساليب . لم يعد المؤرخ الناقد من نوع الرجل الذي يقنع بالقول « لقد قال الثقة بأن هذه الحادثة حدثت ، ولذلك أعتقد أنها قد حدثت بالفعل » وإنما يقول « لقد قال الثقة بأن الحادثة حدثت ، وأنا الذي أقرر هل صدقوا في هذا أو كذبوا » . وإذن كان على المؤرخين الناقدين أن يتساءلوا : هل كان قصص العهد الجديد فيما يختص بهذه الحادثة الجزئية أو تلك - يقرر حقيقة تاريخية أو خرافات قامت بوصفها جزءاً من الأساطير التقليدية لطائفة من الطوائف الدينية الجديدة ؟ لا يوجد ما يمنع من صدق أحد هذين الافتراضين من الوجهة النظرية . نجد على سبيل المثال قصة بعث المسيح . لقد وصف توماس أرنولد - الذي كان أستاذاً للتاريخ في أكسفورد وناظراً للمدرسة رجي - هذا البعث بقوله إنه أكبر حقيقة يشهد على صدقها التاريخ ؟ ولكن أجاب النقاد بأن مثل هذا الاستشهاد لا يثبت أن هذا البعث قد حدث بالفعل ، وإنما يثبت فقط ، أن عدداً من الناس قد اعتقد في حدوثه ، وإلى هذا الحد لم يفتقر دليلهم إلى سند ، ولكن افتراضاتهم « الوضعية » بدت تظهر حين ادعوا أنهم يستطيعون إثبات ( ١ ) أن هذا البعث لا يمكن أن يكون قد حدث ( ٢ ) وأن هؤلاء الذين صدقوا به لديهم من الأسباب ما يبعث على هذا التصديق ، ولو أنه لم يحدث في الواقع ( أ ) إنه لا يمكن أن يكون قد حدث ، لأن حدوثه - على حد قولهم - بعد معجزة ، والمعجزة كسر لقوانين الطبيعة : إن قوانين الطبيعة هذه تكتشف بوساطة العلم ، ومن ثم ينحاز العلم بكامل هيئته وسلطانه نحو الكفة التي تنكر حدوث هذا البعث ، بوصفه حقيقة واقعة . ( ب ) ولكن آباء الكنيسة الأول لم تتوفر لهم العقلية العلمية . لقد عاشوا في جو لا معنى فيه

للتفرقة بين ما يمكن وما لا يمكن أن يحدث ، إذ الواقع هو أن كل من عاصر هذا الزمان آمن بالمعجزات ، لذلك نجد من الطبيعي أن نخترع عقلياتهم ومعجزات من هذا النوع ، وهذا هو كل ما هنالك - معجزات تبعث على الثقة بكنيستهم وتكون مظهراً لمجد من أسسها .

كان من نتيجة هذا أن انصرف النقاد إلى كتابة قصص العهد الجديد مرة أخرى ، تستبعد كل ما ورد في الأولى من عناصر الإعجاز ، دون أن يكون الباعث على هذا روحاً عدائية للدين أو عدائية للكنيسة ، وإنما كان الدافع على النقيض من ذلك ، وهو إرساء معتقداتهم المسيحية على أساس الحقيقة التاريخية المجردة ، مقيسة بمقياس النقص العلمي التحليلي البحت . ولم يكن هؤلاء في أول الأمر على بيئة مما يستتبع هذا من الشك في الأصول المسيحية نفسها ، ولكن سرعان ما نشأت المشكلة في الصورة الآتية : لو أن عناصر الإعجاز كلها قد استبعدت بما في ذلك الظواهر الأخرى التي تحمل طابع هذا الإعجاز ، ماذا يبقى ؟ تذهب نظرية النقد إلى أن المسيحيين القدامى ما لجئوا إلى المعجزات إلا لأنهم قد أعوزتهم العقلية العلمية ، فكانوا من النوع الذي يسلس القيادة للخيال وسرعة التصديق ، ولكن مثل هذه الحقيقة لن يكون من شأنها إبطال شهادتهم فيما يخص بصدق هذه المعجزات فحسب ، ولكن شهادتهم فيما يتعلق بأي شيء آخر كذلك . وإذن فلماذا ينبغي علينا أن نصدق أن المسيح قد عاش إطلاقاً ؟ يؤكد المتطرفون من النقد أن كل ما يستطيع أن يثبتنا عنه العهد الجديد ، هو أن كل هؤلاء الذين ساهموا في كتابته عاشوا على هذه الأرض ، وكانوا من نوع الناس الذين تخبر كتاباتهم عن شخصياتهم ، فهم طائفة من اليهود أو لمعتقدات غريبة ، استطاعوا وفق ظروف معينة تدريجية يسرت لهم ، السيطرة الدينية على العالم الروماني . نريد أن نقول إن التشكك التاريخي المتطرف ، لم يأت نتيجة لتطبيق أساليب النقد العلمي ، ولكن من الجمع بين هذه الأساليب وافتراضات أخرى مشتقة

من النظرية - «الوضعية» للمعرفة - افتراضات من النوع الذى لم يخضع للنقد ولم يفتن إليها أحد .

تلك هى أسس الموضوع الذى عالج به برادلى ، فبدلاً من أن ينحاز إلى جانب النقاد أو يعارض ما انتهوا إليه من نتائج أثارت هذا الجدل والنقاش ، انصرف إلى بحث الأسس والطرق التى اعتمدوا عليها بحثاً فلسفياً : سلم فى المرحلة الأولى من بحثه بوجود التاريخ الذى يستند إلى النقد ، وقال بأن كل أنواع التاريخ تعتمد على هذا النقد إلى حد ما ، لأنه لا يوجد مؤرخ ينقل ما جاء فى المصادر التاريخية على علاته ، وإذن يجب على التاريخ الذى يستند إلى النقد أن يخضع للمقياس ، وإن يكون هذا المقياس غير المؤرخ نفسه . تفصيل ذلك أن طريقة علاجه لهذه المصادر التاريخية ستعتمد بل لا بد أن تعتمد ، على الأداة التى يستعين بها فى دراستها . إن المؤرخ رجل له تجاربه الخاصة . لقد جرب الدنيا التى عاش فيها ، وهذه التجارب هى الأداة التى يستعين بها على تفسير المصادر التاريخية . ليس فى استطاعته أن يكون مجرد مرآة هادئة تعكس ما جاء بهذه المصادر التاريخية ، وهو ما لم يجهد نفسه ويكدر ابتغاء تفسير هذه المصادر لا يخرج منها بشيء ، إذ الواقع أن هذه المصادر من حيث هى ، لا تعدو أن تكون «مجموعة من الشهادات المضطربة ومن ألوان القصص المتنافر المفكك الذى لا يستند إلى منطق يمسك به» والذى يستطيع أن ينتهى إليه من هذه المادة المتنافرة المفككة العناصر ، يعتمد على ما هو مزود به ، أى على ما زود به نفسه من تجارب يستعين بها على فحص هذه المصادر ، ولكن المصادر التى يعمل فى دراستها تحتوى فعلاً على عدد من الشهادات ، وبعبارة أخرى على عدد من الروايات ، التى رواها أناس مختلفون . وبما أن هذه الروايات قصد بها أن تكون تكميلاً لحقائق موضوعية ، وليست مجرد سجلات للمشاعر الذاتية ، لا بد أن تحتوى على أحكام واستدلالات ، وقد تجنح إلى الخطأ . والذى يتحتم على المؤرخ الناقد أن يفعله فى هذا الصدد ، هو أن

يقرر ما إذا كان الأشخاص الذين يعتمد على شهادتهم قد أصدروا أحكاماً  
سديدة أو خاطئة في هذه المناسبة أو تلك . ومثل هذا القرار ينبغي أن يستند  
إلى تجاربه الخاصة ، إذ الحقيقة هي أن هذه التجارب هي التي تصور له نوع  
الحوادث التي يمكن أن تحدث ، وهذا هو القانون الذي يستطيع قياساً إليه  
تقيد الشهادة .

والمأزق الذي نتعرض له هنا ، ينشأ حين يلجأ شاهدنا إلى الإدلاء  
بحقيقة لانجد لها مثيلاً إطلاقاً في تجاربنا الخاصة . هل نستطيع في هذا الموقف  
أن نصدقه ، أو هل ينبغي علينا أن نرفض هذا الجزء من شهادته ؟ يجب  
برادلي عن هذا السؤال بقوله : لو أننا في تجاربنا الخاصة اصطدمنا بحقيقة  
لم يحدث في ماضينا أن واجهتنا حقيقة مثلها ، لحق لنا أن نعتد في صدقها  
بعد التثبت منها عن طريق الفحص الدقيق اليقظ مع تكراره « وإذن تكون  
هذه فقط هي الأسس التي أعتمد عليها في تصديقي لمثل هذه الحقيقة أو هذه  
الشهادة . ويجب أن أكون على ثقة من أن الشاهد بلغ من دقة الملاحظة  
واليقظة ما بلغت ، وأنه أيضاً تثبت مما لاحظته بمثل ما تثبت . . » وفي هذه  
الحالة آخذ بحكمه كما آخذ بحكمي دون أدنى فارق » وبتعبير آخر يجب على  
المؤرخ ألا يكون من نوع الناس الذين يخضعون معتقداتهم فيما حدث  
لسيطرة وجهة النظر الدينية ، أو وجهة نظر أخرى في عالم لا شأن لى به ،  
وإلا اختلّف حكمه عن حكمي ، ويجب أن يكون قد تكبد من المشاق  
ما تكبدت ابتغاء التثبت من حقيقة من الحقائق . ولكن مثل هذه الشروط  
قد لا يمكن استيفائها في التاريخ . إذ الواقع هو أن الشاهد ابن وقته دائماً ،  
ومجرد القول بتقديم المعرفة الإنسانية يجعل من العسير أن تلتقي وجهة نظره  
ومعياره للدقة العلمية ، مع وجهة نظري ومقاييسي . ينتج عن ذلك أنه  
لا توجد شهادة تاريخية تستطيع البرهنة على صدق حقيقة تاريخية ، لا مثيل  
لها في تجاربنا الحاضرة . وكل ما نستطيع أن نعلمه في المواقف التي تحاول

فيها الشهادة التاريخية ، ثم تعجز عن إثبات حقيقة تاريخية ، هو أن ننتهي إلى أن الشاهد قد أخطأ ، وأن هذا الخطأ هو حقيقة تاريخية أخرى يعوزها التفسير . ونستطيع في بعض الأحيان الاستدلال على ماهية الحقيقة التي يعوزها عن تصويرها التصوير الصحيح ، وفي أحيان أخرى لا نستطيع هذا . وكل ما نستطيع أن نقوله في هذا الموقف ، هو أن الشهادة موجودة ، ولكن لا توجد لدينا المادة التاريخية التي نستطيع استناداً إليها تصوير الحقيقة كاملة .

ذلك هو العرض لبرهان برادلي من حيث الأسس العامة . وهو عرض دسم متعمق في الموضوع الذي نبحثه بحيث لا يمكن أن يفي بحقه الإيجاز أو التعليق ، ولكني سأحاول هنا تبين مواطن القوة من مواطن الضعف فيه . فيما يختص بالناحية الإيجابية من هذا العرض ، نجد أن برادلي صادق كل الصديق ، فيما ذهب إليه من أن المعرفة التاريخية لا تعني مجرد القبول السلبي للشهادة التي أدلى بها المؤرخ ، ولكنها تفسير لهذه الشهادة يستند إلى النقد ، وهذا التقدير بدوره يستند إلى مقياس ، وأن هذا المقياس هو عدة المؤرخ التي يزود بها نفسه في هذا التفسير ، أي أن المقياس هو المؤرخ نفسه . هو صادق في قوله إن قبول الشهادة معناه الاتساق التام بين تفكير الشاهد وبين تفكيره ، أو هو تصوير لهذه الفكرة من جديد في عقله . هب على سبيل المثال ، أن شاهداً قال إن قيصر قد قتل ، وأني قبلت هذه الشهادة ، معنى ذلك أن قولي « لقد صدق هذا الرجل في قوله إن قيصر قد قتل » يتضمن حكماً من أحكامي وهو « أن قيصر كان قتل » وتلك هي الشهادة الأصلية التي أدلى بها الشاهد ، ومع ذلك فإن برادلي يقصر عن التقدم للخطوة التالية لهذه ، ولا يدرك أن المؤرخ هنا يصور لنفسه من جديد تفكير الشاهد ، وليس ذلك فحسب وإنما يصور لنفسه تفكير المصدر الذي يروي تصرفاته هذا الشاهد :

أما حيث يخطئ برادلي ، ففي اعتقادي أن خطأه يكون في فكرته عن



العلاقة بين مقياس المؤرخ ، والمادة التاريخية التي يخضعها لهذا المقياس .  
تذهب نظريته إلى أن المؤرخ يستعين على مهمته بما يتباور في حياته . من  
تجارب يحكم بها على الروايات التي وردت في المصادر التاريخية . ولأن هذه  
التجارب في هيكلها قد تكاملت أو تباورت فعلا ، فلا محل للقول بتغييرها  
أو تعديلها تبعاً لعمل المؤرخ بوصفه مؤرخاً . لا بد أن تكون هذه التجارب  
قد اكتملت قبل أن يبدأ عمله كمؤرخ . . . ينتج عن هذا أن هذه التجارب  
لا ينظر إليها على أنها تحتوي على معرفة تاريخية ، ولكنها معرفة من نوع  
آخر ، حتى لقد فكر برادلي أن هذه لا بد أن تكون من نوع المعرفة العلمية  
أو المعرفة بقوانين الطبيعة ، وتلك هي النقطة التي عندها تتسرب إلى  
تفكيره عدوى النظرية الوضعية بالشكل الذي يصورها عصره . . . لأنه  
ينظر إلى المعرفة العلمية عند المؤرخ ، على أنها تكفل تزويده بالوسيلة التي  
يُفرّق بها ، بين ما يمكن وما لا يمكن أن يحدث ، ثم هو يصور هذه المعرفة  
التاريخية وفق أسلوب النظرية الواقعية بوصفها معرفة تستند إلى الاستقراء ،  
الذي يأتي نتيجة للملاحظة الحوادث اعتماداً على المبدأ القائل ، بأن المستقبل  
سيشبه الماضي ، وما لا يُعرَف لا بد أن يكون من نوع ما عُرف . . .

ومنطق الاستقراء الذي وضعه جون ستيوارت مل هو الطيف الذي يخيم  
على كل هذا الجزء من موضوع برادلي ، ولكن هذا المنطق نفسه يحمل بين  
ظلماته ألواناً من التضارب . . . تفصيل ذلك أنه يذهب في ناحية من نواحيه إلى  
أن التفكير العلمي يكشف عن قوانين الطبيعة التي لا تعرف استثناء ،  
ثم يقول في ناحية أخرى إن هذا الكشف يستند إلى الاستقراء الذي يعتمد  
على التجارب ، وهو لأجل ذلك لا يمكن أن ينتهي بنا إلى معرفة عامة تسمو  
على مرتبة الاحتمال ( لا اليقين العلمي ) . ولذا نجد في آخر الأمر أن محاولة  
إرساء التاريخ على أسس علمية مصيرها الإخفاق ، لأنه بالرغم من وجود  
حقائق تتعارض مع قوانين الطبيعة على نحو ما نصورها لأنفسنا ( ذلك هو

احتمال حدوث معجزات ) ، إلا أن حدوث هذه الحقائق أمر بعيد الاحتمال إلى الحد الذي لا يمكن لأية شهادة أن تقنعنا بحدوثها . الواقع أن هذا المأزق يحطم النظرية كلها ، لأن الذي يصدق في الحالة الشاذة ، وهي حالة المعجزة يصدق من حيث المبدأ على أية حادثة من الأحداث كائنة ما كانت . . . . . ويقتضى برادلي إلى هذا الاعتبار ، كانت من غير شك هي الباعث الذي حفزه بعد كتابة موضوعه هذا ، إلى تكريس جهوده في فحص كتاب مل في « المنطق » ونشر نتائج هذا الفحص في كتابه « أسس علم المنطق » بعد ذلك بتسع سنوات .

وكان برادلي على حق فيما ذهب إليه ، من أن مقياس المؤرخ أمر يتعلق بعلمته التي يتسلح بها في دراسته للمصادر التاريخية ، وأن هذه العدة هي شخصه . ولكن هو نفسه لا بوصفه عالماً كما اعتقد برادلي ولكن بوصفه مؤرخاً . . . . . الواقع أن ممارسة المؤرخ للتفكير التاريخي ، هي وحدها التي تعلمه كيف يفكر في موضوعات التاريخ . من أجل ذلك نجد أن مقياس أحكامه لن يكون في يوم من الأيام جهازاً كامل الإعداد والتجارب التي اشتق منها هذا المقياس ، هي تجاربه في التفكير التاريخي ، وهي تجارب تنمو تبعاً لكل نمو يطرأ على معرفته التاريخية . . . . . نريد أن نقول إن التاريخ هو مقياس نفسه ، وهو لا يعتمد في إثبات صدقه على شيء خارج عنه . إنه لون من ألوان التفكير المستقل له أصوله الخاصة به وأساليبه بحثه . ومبادئه هذه هي قوانين الروح التاريخية ، لقوانين غيرها من الدراسات ، والروح التاريخية تخلق نفسها في نشاط البحث التاريخي . لقد كان مثل هذا المطلب لحساب التاريخ جريئاً بحيث لم يجز أن يدعيه ، أو يدافع عنه أحد في عصر ، كانت فيه العلوم الطبيعية سيدة الدراسات في عالم العقل ، ولكن هذا هو المطلب الذي تضمنه تفكير برادلي من الوجهة المنطقية ، وقد أثبت الوقت أنه مطلب ضروري وعادل .

وبالرغم من أن برادلي لم يُشير إلى هذا المطلب بصفة صريحة ، وبالرغم

من أنه في دراساته الفلسفية الأخيرة ، لم يعرض بصورة واضحة لمشكلة التاريخ ، فإنه في الواقع قد انصرف أولاً إلى ابتكار نظرية منطقية ، منهج بها منهج نظرية المعرفة الخاصة بالتاريخ ( الأمر الذي لم يتيبته قراؤه ) ثم أعقب ذلك بنظرية ميتافيزيقية تصور حقيقة الكون المادى ، من وجهة نظر تاريخية بحتة ، ولا أستطيع هنا البرهنة التفصيلية على هذا ، ولكنى أعرض لشرحها في صورة موجزة . تفصيل ذلك أن ما أثاره برادلى في كتابه « أسس المنطق » من جدل مدعم بالأسانيد يفند به منطق المذهب الوضعى ، ينطوى على ناحية « لإنشائية » تبدو في استمساكه الشديد بالمعرفة التاريخية وتحليلها .. من ذلك أنه في عرضه لناحية « الكم » في القضية المنطقية يقول (١) « بأن الكلى المجرد » و « الجزئى المجرد » لا وجود لهما في حيز الكون المادى . « للشيء المادى الجزئى » وكذلك للشيء المادى « الكلى » وجود حقيقى واقعى في هذا الكون ، وهذان اسمان مختلفان للكيان الفردى ، والشيء ذو الكيان المادى الحقيقى ، هو الكيان الفردى (الفرد) وهذا الكيان « الفردى » بالرغم من حقيقته التى لا تتغير ، ينطوى على عناصر مختلفة فى هيكله الداخلى ، ومن ثم نستطيع أن ننظر إليه من ناحيتين متناقضتين .. فإدام فرداً فى عداد الأفراد ، فهو « الجزئى » وإذا احتفظ بحقيقته أو جوهره فى أشكاله المتعددة فهو « الكلى » . وهنا يوضح برادلى التطابق بين القضيتين الكلية والجزئية ، وهذا على حد ما فسرته كروتشه بعد ذلك بعشرين عاماً ، هو تعريف المعرفة التاريخية . ولكي يثبت برادلى ، أن تفكيره هنا ينصرف إلى التاريخ ، يستطرد فى إيضاح دفاعه فى هذه النقطة بقوله « فالإنسان فرد إذا قيس بالعلاقات التى تربط بينه وبين مظاهر الكون المادى الأخرى . علاقات تحدد كيانه وتستبعد ما عداه .. وهو فى نفس الوقت « كلى » Universal لأنه « واحد » تسرى وحدته فى كل خصائصه المتعددة . لك أن تسميه

( ١ ) القضية الكلية والجزئية تحديد الـ The Quantity of judgement .

« جزئى » أو « كلى » مرة أخرى ، لأنه بوصفه فرداً ، تصدق عليه هاتان التسميتان في الواقع . . إن الفرد هو « الجزئى » المادى وهو « الكلى » المادى في نفس الوقت .

وأنت إن تجد عرضاً أكثر من هذا إيضاحاً للنظرية التى تقول بأن حقيقة الكون المادى ، لا تتألف من جزئيات منعزلة عن بعضها البعض أو « كليات » مجردة ، وإنما تتألف من حقائق فردية لها كيانها التاريخى ، وهذه النظرية هى القضية الجوهرية التى يدافع عنها كتاب برادلى فى المنطق . حتى إذا ما أتينا لكتابنا « بين المظهر (١) والحقيقة » وجدنا نفس الفكرة ، تستطرد فى مدى أبعد من هذا . . تفصيل ذلك أن القضية الجوهرية التى يعرض لها هذا الكتاب هى أن « الحقيقة (٢) » Reality ليست بالشئ الذى يختلف عما تبدو فيه من مظاهر — ليست شيئاً محتبئاً وراء هذه الظواهر المادية ، ولكنها هى هذه الظواهر نفسها تبدو فى هيكل كلى واحد ، نستطيع أن نصوره بقولنا ، إنها تتألف من هيكل نظامى واحد ، يحتوى على ضروب المعرفة (أو التجارب) الإنسانية كلها : وأن كل ما أوتينا من علم (أو معرفة أو تجارب) يكون جزءاً من أجزائها . وأن حقيقة حدثت بمثل هذا التحديد ، لا يمكن إلا أن تكون حياة العقل نفسه ، ونعنى بها التاريخ . . وحتى المشكلة « المعضلة » التى تركها برادلى دون حل ، سرعان ما تكشف عن « حقيقة » هى أن التاريخ كان هو الشئ الذى حاول برادلى أن يفهمه ، كما تحدد

#### ( ١ ) Appearance & Reality .

(٢) : يقصد حقيقة الكون المادى والإشارة هنا إلى جوهر « المادة » "Substratus" أو ما سماه الفيلسوف الألمانى كانت "The Thing-in-itself" وهو الذى لا تخبط به قوانين العلم . لأن العلم فى نظره لا يحيط إلا بالمدركات الحسية ، فإذا حاول أن ينفذ وراء هذه المدركات وقع فى « المتناقضات » "Contradictories" وبذلك يمكن للشئ أن « يوجد » « ولا يوجد » فى نفس الوقت ، ويمكن « تحديد » الزمان والمكان ثم يمكن فى نفس الوقت ألا تكون لها حدود . Transcendental Dia'lectic للفيلسوف كانت وكذلك كتابه Critique of judgment .

تفرض الأسلوب النقي انتهى به إلى عجزه عن فهمه . . إن خطوات هذه المشكلة تبدو على النحو التالي : ليست حقيقة هذا الكون المادى Reality مقصورة على إدراكنا لظواهره ، أو معرفتنا به فحسب ، وإنما هى الإدراك الحسى المباشر لهذه الحقيقة Immediacy (١) - إدراك من نوع الإدراك المباشر الذى يطبع صورة ترسمها المشاعر (أو تحيط بجوانبها كلها) ، ولكن التفكير حين يتسلط على هذه الصورة يتناولها بالتقسيم ، « ويفرق » بين عناصرها ، ثم هو يقحم قوانين المنطق فى هذه الصورة الحسية : ومن ثم نجد أننا بقدر تفكيرنا بحقيقة الكون المادى ، يكون ما نستحدث من تشويه فى هذه الصورة ، التى تفقد حينئذ طابع الإدراك الحسى المباشر ، ومن هنا كان من العسير على الفكر أن يحيط بهذه الحقيقة . نحن نستمتع بهذه « الحقيقة » وهى تمر بنا فى فيض متعاقب سريع من الصور العقلية ، حتى إذا ما فكرنا فيها وقف هذا الاستمتاع ، لأنها تفقد طابع هذا الإدراك الحسى المباشر . نحن بهذا التفكير نخطمها إلى أجزاء منفصلة ، وعملية التحطيم هذه ، تفقدنا إدراكنا المباشر ، وبالتالي نخطم « الحقيقة » نفسها . على هذا الأساس خلف برادلى معضلة كبرى للفلاسفة من بعده . . تفصيل ذلك أن « الحقيقة إما أن تكون هى الصورة الذاتية (العقلية) التى تمر بنا سراعاً - وهى فى هذه الحالة تكون حقيقة « ذاتية » لا « موضوعية » - حقيقة نستمتع بها ، ولا قبل لنا على إدراك كنهها ، وإما أنها هى الشيء الذى نعرفه ، وفى هذه الحالة تكون « موضوعية » لاذاتية ، بمعنى أنها دنيا الموجودات المادية تقع فى

(١) يحسن أن يكون القارئ هنا على بينة من سلسلة من المصطلحات الفلسفية التى تستعمل عند الإشارة إلى الموجودات المادية التى ندركها بالحس أى بدون عملية تفكير : مثل هذا الإدراك الحسى المباشر هو ما نعنيه بقولنا ، "Immediacy of experience" أى أن أستطيع أن أدرك بالحس هذا الشيء الموجود أمامى "The Sense datum" كذلك تقول "what is immediately given in Sense" كما تقول "The immediately given" والمقصود هنا هو استبعاد عملية التفكير .

خارج نطاق الحياة الذاتية لعقولنا ، كما توجد بمعزل عن بعضها البعض . وقد قبل برادلى نفسه الشق الأول من هذه المعضلة ، ولكن قبول شق من الشقين ، أمر يتبعه التسليم بخطأ جوهرى يصور حياة العقل على أنها فيلم سريع متتابع للمشاعر والأحاسيس ، لا يمت بصلة للتفكير أو لمعرفة الإنسان بذاته . هذا التصوير لا ينتقص من كيان العقل ، ولكنه فى هذه الحال عقل لا قبل له بمعرفة حقيقته . . سيكون الكيان العقلى فى موضع يستحيل معه معرفة الإنسان بذاته وعناصر هذه الذات .

(ب) خلفاء برادلى : كان من تأثير إنتاج برادلى على الفلاسفة الإنجليزية من بعده ، أنها بصفة عامة قبلت هذا الخطأ على أنه حقيقة بديهية ، بما يتبع ذلك من إقرار الشق الثانى من المعضلة التى تترتب على هذا الخطأ . وكانت النتيجة فى أكسفورد هى قيام كوك ولسن ، والنظرية التى تسلم بحقيقة الكون المادى ، مقيسة بوجهه نظر علماء أكسفورد . أما فى كمبردج ، فكانت النتيجة هى برتراند رسل والنظرية التى تسلم بحقيقة الكون المادى<sup>(١)</sup> بمنطق علماء كمبردج . والنظرية التى تسلم بحقيقة الكون المادى فى هاتين الحالتين ، هى النظرية التى تذهب إلى أن الشئ الذى يعرفه العقل ، خارج عن نطاق العقل نفسه ، وأن العقل فى حقيقته أو جوهره أو أن عملية اكتشاف المعرفة ذاتها ، إنما هى من قبيل التجارب (المعرفة) المباشرة ، ومن ثم تكون عملية لا سبيل إلى فهمها . ولقد فسر الفيلسوف ألكسندر هذه المعضلة التى أثارها برادلى فى إيضاح يدعو إلى الإعجاب ، حين قال بأن<sup>(٢)</sup> المعرفة تتألف من علاقة تربط بين شيئين . . العقل ، والموضوع الذى يريد أن يفهمه

(١) "Realism" وهى النظرية التى تقول بأن الموجودات المادية لا تطوى على حقيقة بمعزل عما ندركه بالحوس : والنظرية التى تنتقضها وهى المثالية "Idealism" وهى التى تنكر حقيقة تلاكون المادى وتحوّله إلى مجرد فكرة - راجع ما قيل عن الفيلسوف هيوم .

(٢) المكان ، الزمان ، الله (لندن ١٩٢٠) المجلد الأول ص ١١ - ١٣ .

العقل ، ومن ثم لا يمكن للعقل أن يعرف نفسه ، وإنما يمكن له أن يستمتع بنفسه . ومن أجل ذلك نجد أن كل شيء نعرفه ، يوجد في خارج إطار العقل ، ثم هو يؤلف مجموعة من الأشياء يصدق عليها اسم الجمع الذي هو « الطبيعة » ، فالتاريخ الذي هو معرفة العقل بنفسه لابد أن يستبعد باعتباره دراسة مستحيلة . هذا برهان لابد في الواقع أن يكون مشتقا من مذهب التجربة التقليدي في الفلسفة الإنجليزية ، وإن يكن قد اشتق بطريق غير مباشر ، أنه لا يستند إلى لوك أو هيوم لأن الهدف الأساسي لهذين الفلاسوفين انصرف إلى تدعيم وتقوية معرفة العقل بنفسه . وإنما هو يستند إلى المذهب التجريبي في دراسة العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر ، حيث ( وهذا يتفق تماماً مع أصول الفلسفة الوضعية ) قصد بالمعرفة العلوم الطبيعية . هذا الارتداد عن نظرية برادلي ، وهو ارتداد مرده في الواقع إلى أخطائه ، كان من شأنه تدعيم « وتجميل » هذا التقليد ، إلى الحد الذي جعل الفلسفة الإنجليزية في الجليل المنصرم ، تنهج نهج العلوم الطبيعية عن عمد : وتنصرف عن مشكلة التاريخ انصرافاً يبدو في صورة كراهية غريزية . . لقد كانت المشكلة الرئيسية التي عاجلتها بشكل دائم هي معرفتنا بالعالم الخارجي الذي ندركه بالحواس ، وبالصورة التي رسمها التفكير العلمي ، فإذا ما بدا لأحد أن ينقب فيما كتبه عن أية مناقشة مهما تكن ضئيلة عن مشكلات التاريخ ، انتهى من هذا التنقيب إلى إنتاج ضئيل يبعث على الدهشة ، حتى لقد يبدو أن الكتاب قد تأمروا فيما بينهم على أن يسلكوا من هذا الموضوع مسلك الصمت .

وقد بذل روبرت فلنت محاولة جديدة في علاج مشكلة فلسفة التاريخ في عدة مجلدات نشرت بين عامي ١٨٧٤ / ١٨٩٣ ، ولكن موضوعها كان مقصوراً على جمع ومناقشة وجهات النظر التي قال بها كتاب آخرون . وبالرغم مما تحمله هذه المؤلفات من طابع ثقافي ، وما اقترن بها من جهل

شاق ، فإنها تلقى ضوئاً ضئيلاً على الموضوع ، لأن فلنت لم يحدث إطلاقاً أن عرض لمناقشة وجهة نظره عرضاً مستنيراً ، ومن ثم كان نقده للآخرين من نوع النقد السطحي القاسى .

أما فلاسفة الإنجليز الآخرون الذين عرضوا لمشكلة التاريخ منذ عهد برادلى فلم يضيفوا شيئاً له قيمته حتى بضع السنوات الأخيرة . وبوسانكيه الذى كان وثيق الصلة ببرادلى نفسه ، عالج التاريخ باحتقار صريح ، على أنه ضرب من التفكير الخاطئ وأنه « قصة الأحداث المتعاقبة التى نرسمها بعين الشك (١) » . معنى ذلك أنه افترض صدق وجهة نظر الفلسفة الوضعية فى موضوعه ، وأنها تتألف من حقائق يفصل بين الواحدة والأخرى الترتيب الزمنى . لذلك رأى أن المعرفة التاريخية أمر مستحيل ، ما دامت هذه هى طبيعة الحقائق التاريخية . وفى كتابه « علم المنطق » الذى عرض باهتمام كبير لمناهج البحث العلمى ، لم يعرض لمناهج البحث التاريخى . وهو فى إحدى كتاباته يصف التاريخ بقوله « هذا اللون من المعرفة التى يتألف نسيجها من عناصر مختلفة والتى ليست خليقة ( بأن تصدق أو تكون ذات كيان (٢) ) إلى أية درجة نتصورها ، معرفة تصورات الحقيقة تصويراً خاطئاً فتعرض لها على أنها عرض ( لا جوهر ) "Contingent" » .

وهذا الفهم الخاطئ للتاريخ خطأ كلياً ، قد عُرِضَ له من جديد وبصورة قاطعة فى العصر الحديث ، فيما ألّفه الدكتور (٣) إنيج الذى نحى نحو بوسانكيه فيما ذهب إليه الأخير من تحديد موضوع المعرفة تحديداً يستند إلى الأسس الأفلاطونية ، ويقصر هذه المعرفة على الكليات ذات الوجود العقلى البحث الذى لا يخضع لقيود الزمن » . بل إن مثل هذا التفكير لينعكس مرة أخرى فى

( ١ ) مبدأ الفردية والقيمة . "Individuality and value" ( لندن ١٩١٢ ) ص ٧٩ .

( ٢ ) نفس الكتاب السابق ص ٧٨ - ٧٩ .

( ٣ ) God & The Astronomers (London 1933) chaps. iii and IV. ( ٣ )



بحوث عن المنطق ، كبحوث كوك وبلسن وجوزيف ، حيث المرور العابر الصامت بالمشاكل الخاصة للتفكير التاريخي . والذي حدث أخيراً جداً ، هو أن نوع المنطق ، والذي يدعى أنه أحداث أنواعه ، كان الباعث على ظهور كتاب جامعي من تأليف الأنسة سوزان ستينج ( مقدمة حديثة لعلم المنطق - الطبعة الثانية . . لندن ١٩٣٣ ) ويحتوى هذا الكتاب على فصل واحد عن منهج البحث التاريخي ( الفصل ١٩ من ص ٣٨٢ - ٣٨٨ ) والمادة الجوهرية في هذا الفصل ، مشنقة من كتاب فرنسي مشهور ألفه لانجلواز وسينوبوس ( مقدمة للدراسات التاريخية باريس ١٨٩٨ ) وهو كتاب يعرض للتاريخ قبل أن تستند دراسته إلى أساليب البحث العلمى ، وهو الذى أسميه ( تاريخاً يجمع المقتطفات من هنا وهناك ) وهو من أجل ذلك يمكن أن ينتفع به القارئ الحديث ، كما يمكن أن ينتفع بكتاب عن الطبيعة لا يشير إلى نظرية النسبية "Relativity"

( ج ) كتابة التاريخ في أواخر القرن التاسع عشر : والذين تتبعوا

البحوث التاريخية في أواخر القرن التاسع عشر ، قلما اهتموا بالجانب النظرى لهذه البحوث . لقد نهج هؤلاء المؤرخون فى بحوثهم هذه نهج الفلسفة الوضعية ، فدأبوا على تحقير الفلسفة بصفة عامة ، وفلسفة التاريخ بصفة خاصة ، تحقيراً يتفاوت من حيث مبالغه من الصراحة ، ولكنه تحقير مسرى من الوجهة المهنية مسرى الاصطلاح المتعارف عليه ، وهم فى احتقارهم للفلسفة ، كانوا إلى حد ما صدى يردد النغمة العادية التى جرت عليها الفلسفة الوضعية ، وهى أن العلوم الطبيعية فى هذا الوقت ، قد طوحت بالتفكير الفلسفى إلى غير رجعة . ولكنهم كانوا إلى حد ما ينشطون فى انجاه مضاد للمذهب الوضعى أيضاً ، لأن الوضعية نفسها كانت فلسفة تدفع عن النظرية القائلة بأن العلوم الطبيعية هى المثل الأعلى للمعرفة ، حتى لتجد أن أقل المؤرخين تفكيراً ، قد استطاع أن يتبين أن العبادة العمياء

للعلوم الطبيعية ، لا بد أن تكون على النقيض من البحوث التاريخية ، على أن احتقارهم لفلسفة التاريخ ، لم يكن له علاقة بفلسفة التاريخ لهيكل ، أو أية فلسفة حقيقية أخرى للتاريخ لا يعرفون عنها شيئاً ، وإنما كانت موجهة ضد صور زائفة من المذهب الوضعي ، من طراز المحاولة التي حاولها بكل Backle لاكتشاف قوانين تاريخية ، أو المحاولة التي بذلها هربرت سبنسر ، لإثبات أن التاريخ هو التطور الطبيعي . وأخيراً كانت المهمة الجوهرية التي انصرفت إليها جهود المؤرخين الإنجليز في أواخر القرن التاسع عشر ، هي السير في هذا الطريق ( الذي يتعارض مع فلسفة التاريخ ) بدون التوقف للتفكير في أية أسس عامة يقوم عليها إنتاجهم هذا . وفي الفرض النادرة التي جنحوا فيها إلى ذلك ، على نحو ما حدث في كتاب فريمان « طرق البحث في الدراسة التاريخية » ( لندن ١٨٨٦ ) ، أو في المحاضرات الافتتاحية التي ألقيت هنا وهناك ، لم ينتهوا إلى شيء منها يستحق الذكر .

ومع ذلك فبالرغم من جنوح المؤرخين الإنجليز عن التفكير الفلسفي بصفة عامة ، فإنهم كانوا متأثرين بديتهم العقلية وبصورة لا تدع مجالاً للشك . لقد صارت فكرة التقدم في أواخر القرن التاسع عشر ، ركناً من أركان الإيمان . كانت هذه الفكرة قطعة من التفكير الميتافيزيقي البحث مشتقة من المذهب الطبيعي التطوري ، ثم زُيِّفت على التاريخ تبعاً للطابع العاطفي في هذا العصر - فكرة لاشك لها جذورها في تفكير القرن الثامن عشر عن التاريخ بوصفه تقدم الجنس البشري في النضوج العقلي ونحو النضوج العقلي . ولكن العقلية النظرية قد انصرف معناها في القرن التاسع عشر إلى السيطرة على الطبيعة ( إذ كانت المعرفة على قدم المساواة مع الأساليب الفنية ) : أما العقلية العملية فكان معناها البحث عن أسباب اللذة ( إذ كانت المعايير الأخلاقية على قدم المساواة مع تحقيق أكبر سعادة لأكثر عدد ممكن من الناس ، كما كانت السعادة تتكافأ مع اللذة مقيسة « بالكم » ) فكان تقدم البشرية

مقيساً بوجهة نظر القرن التاسع عشر ، معناه زيادة الثراء وتوفير أكبر وقت ممكن للاستمتاع . : يبدو أن الفلسفة التطورية لسينسر ، حاولت أن تثبت أن مثل هذه العملية يجب أن تستمر وتستمر إلى أجل غير مسمى ، في حين أن الظروف الاقتصادية لإنجلترا في هذا الوقت ، يبدو أنها قد ثبتت هذه النظرية ، خصوصاً فيما يتصل بأهم ألوان اللذة على الأقل . ولكن ندرك مدى الإسراف أو الشطط الذي ذهبت إليه هذه العقيدة في التقدم ، لا بد لنا أن نمر عبر ضروب مقذعة من بقايا إنتاج تاريخي من الدرجة الثالثة . من ذلك ما كتبه بعضهم ، وهوروبرت ماكنزي في كتاب نشر عام ١٨٨٠ بعنوان القرن التاسع عشر - وهو تاريخ يصور هذا العصر ، على أنه عهد تقدم من حالة الوحشية والجهل والحيوانية بكل معاني الكلمة ، إلى عهد تميز بالعلم والاستنارة والديمقراطية . كانت فرنسا قبل الثورة بلداً لا أثر فيه للحرية ، كما كان الملك من أكبر الأدميين ضعة وحيوانية ، أما طبقة النبلاء فكانت تمارس السلطان المطلق إلى الحد الذي مكّن لها من الظلم وقسوة السلطان . : وبريطانيا ( لا إنجلترا لأن المؤلف كان اسكتلنديا ) قد صورت صورة من نفس هذه الألوان بلا فارق ، إلا أن قوانين الإجرام والوحشية ، بالإضافة إلى ظروف صناعية تهبط بالإنسان إلى مستوى الحيوان ، تابع دوراً أكثر مما أتيح لنظيرتها في فرنسا . غير أن قبساً من ضوء الشمس يشق طريقه وسط هذا الظلام الدامس ، بمجىء قانون الإصلاح النباتي ، وهو أعظم أحداث التاريخ البريطاني ، يكشف عن عصر جديد لم يعد طابع التشريع فيه هو الأنانية المطلقة تسرى إلى نصوصه كلها ، وإنما هدف متناسق هو القضاء على الفروق الجائرة وما تحدثه من صدع . يأتي عقب هذا عصر ، عولجت فيه المساوىء كلها بكل سرعة ممكنة وسرت السعادة إلى نفس كل إنسان بخطى سريعة ، حتى اكتملت هذه السعادة في الانتصارات البراقة التي حققتها حرب القرم ، ولكن لم تكن انتصارات السلم بأقل بريقاً من

هذا ، من هذه الانتصارات ما نتج من انتعاش وازدهار بسبب تجارة القطن ، والفكرة العظيمة التي تمخضت عن الآلة البخارية التي أيقظت في الناس حب الأسفار في أقصى الأرض أن يحبوا بعضهم بعضاً بدلاً من البغضاء التي سادت بينهم قبل ذلك ، وكذلك تلك الفكرة الجريئة التي أدت إلى امتداد طريق كهربى في أعماق الأطلنطي ، كان من نتيجته أن توفرت لكل قرية ميزة لا تقدر بثمن ، إذ استطاعت الاتصال فوراً بأى مكان على سطح المعمورة . . أضيف إلى ذلك الصحافة التي تقدم لعقول الناس نفس الموضوعات في كل صباح ، في قالب مستنير معتمد في الغالب ، وعلى درجة كبيرة من الخلق والمهارة في غالب الأحيان . . والبنادق والدروع الحديدية والمدفعية الثقيلة والطوربيد ( كل هذه أيضاً من نعم السلم ) . . كذلك الزيادة الضخمة في استهلاك الشاي والسكر والكحول والكبريت القوسفورى وغير ذلك . وسأعفى القارئ مؤونة أى عرض لما كتب في الفصول الخاصة بفرنسا وبروسيا والنمسا وإيطاليا وتركيا والولايات المتحدة والبابوية ، وأمضى مباشرة لخاتمة المؤلف .

« تاريخ البشرية سجل للتقدم — سجل تكامل المعرفة وازدياد الحكمة ، سجل التطور المستمر من مرتبة سفلى إلى مرتبة عليا من الذكاء والآدمية المكتملة . . وكل جيل ينقل إلى الجيل الذى يليه ، تلك الكنوز التي توارثها بعد أن يكون قد صقلها بتجاربه وأضفى عليها ألواناً كثيرة من انتصاراته كلها . هذا التقدم يمضى في سرعة غير منتظمة ، وقد يتوقف في بعض الأحيان ، ولكن الركود ظاهرى لا أكثر ولا أقل . . لقد شاهد القرن التاسع عشر تقدماً سريعاً لم يسبق له مثيل ، لأنه شاهد القضاء على العوائق التي وقفت حجر عثرة في سبيل التقدم . . والاستبداد ، هو الذى يعوق ويحبط القوى التي يسرتها القدرة الإلهية لتقدم الإنسان . ومن شأن الحرية أن تضمن لهذه القوى نطاقها الطبيعى ، ونشاطها . . ونضوج الكيان

الآدمي ، وقد نجا من عبث شائن كانت تفرضه إرادة أنانية للأمرء ، قد غدا الآن متروكاً للتنظيم الحير الذي تفرضه قوانين إلهية عظيمة .

وهذه الأحاديث المسرفة ، إن لم يكن قد مضى وقتها حين نشرها لأول مرة ، فلا جدال في أنها غدت عتيقة بالية بعد نشرها بعشر سنوات ، في الوقت الذي كانت فيه تطيع مرة ثانية . . تفصيل ذلك أن نظرية سبنسر التطورية ، بما دأبت عليه من الاعتقاد في أن الخصائص المكتسبة بالمران ، يمكن أن تنتقل بطريق الوراثة للكائن الحي بالإضافة إلى اعتقاد آخر ، فيما يطبع قانون الطبيعة من إشفاق أو عطف قصد به خير الكائنات — هذه النظرية كانت قد أعقبتها في هذه الفترة ، فلسفة طبيعية جديدة أقم لونا من الأولى . . لقد ألقى هكسلي في عام ١٨٩٣ محاضرته عن « التطور وعلم الأخلاق » ، التي قرر فيها أن التقدم الاجتماعي كان ممكناً ، عن طريق واحد فقط ، هو تفادي القانون الطبيعي . وذلك عن طريق اعتراض « العملية الكونية » في كل مرحلة من مراحل نشاطها ، واستبدالها بعملية أخرى يمكن أن نسميها العملية الأخلاقية .

وحياة الإنسان ما دامت خاضعة لقانون الطبيعة ، لا تفرق شيئاً عن حياة الحيوان الذي يختلف عن سائر الحيوانات الأخرى لشيء واحد ، هو أنه أعطى قدرأ أكبر من الذكاء : وهنا اختتم حديثه بقوله إن نظرية التطور لا تنهض أساساً للأهل في مستقبل مثالي للبشرية . ولقد كان من نتيجة هذا التفكير ، أن انصرف المؤرخون إلى دراسة الماضي في روح جديدة لا تعرف التحيز : لقد ابتدأوا التفكير في هذا الماضي على أنه النطاق المشروع للدراسة لا تعرف الهوى ، فلا بد إذن أن تكون دراسة علمية بحثة بمعزل عن الروح الحزبية ، عن المديح أو اللوم . ابتداء هؤلاء في نقد « جييون » لا لأنه انحاز إلى الكفة التي تناهض المسيحية بالذات ، ولكن لأنه انحاز إطلاقاً . كذلك نقدوا ماكولي ، لا لأنه من مؤرخي حزب

« الهويج » ، ولكن لأنه مؤرخ حزبي . . فقط . . كان هذا هو زمن المؤرخين « سبطز » و « ميتلاند » الزمن الذي استطاع فيه المؤرخون الإنجليز ، لأول مرة ، إتقان أساليب البحث العلمي التحليلي الموضوعي نقلا عن كبار العلماء الألمان ، كما استطاعوا أن يتعلموا دراسة الحقائق بكل تفاصيلها استناداً إلى البحث العلمي الدقيق .

( د ) برى Bury : ومؤرخ واحد من مؤرخي هذه الفترة هو الذي ينفرد بثقافة فلسفية من طراز مختلف كل الاختلاف ، لم يكن برى عقلية فلسفية من النوع القوي ، ولكنه اطلع على قدر معين من الفلسفة وأيقن أن هناك مشكلات فلسفية مرتبطة بالبحوث التاريخية . . لذلك كان لإنتاجه طابع خاص ينشأ عن وعيه الشخصي بطبع ما كتب . . تفصيل ذلك ما قاله في صراحة غير مألوفة ، في مقدمة كتابه عن « تاريخ اليونان » من أنه كتب هذا الكتاب من وجهة نظره الخاصة . وفي مقدمة طبعته لجيبون يعرض لشرح المبادئ التي استند إليها في هذه الطبعة ، وفي عدد من المطبوعات المتفرقة يعرض لشرح بعض النقاط في النظرية التاريخية . كذلك عرض لعلاج بعض مؤلفات نصف فلسفية ، من ذلك كتاب تاريخ عن « فكرة التقدم » وكتاب أقل منه حجماً عنوانه : « تاريخ الحرية الفكر » .

ويظهر برى في كتاباته هذه على أنه من أنصار المذهب الوضعي في النظرية التاريخية ، ولكنه واقعي من النوع المهوش المتضارب ، فهو يرى أن التاريخ ، قياساً إلى المنهج الوضعي الحقيقي يتألف من مجموعة من الحقائق المنفصلة بعضها عن بعض ، بحيث يمكن لكل حقيقة من هذه الحقائق أن تتعرض للإثبات أو البحث بمعزل عن الحقائق الأخرى . من أجل ذلك استطاع أن ينتج إنتاجاً من النوع الغريب - ذلك هو تقييد إنتاج جيبون والسحوبه إلى الإنتاج الحديث ، عن طريق الهوامش التي أضافت إلى هيكل المادة المكتوبة في صفحاته كلها كثيراً من الحقائق ، التي كان قد

تثبت من صدقها في نفس الوقت ، ومن دون أن يتنبه إلى أن اكتشاف هذه الحقائق إنما جاء من قبيل عقلية تاريخية تختلف عن عقلية جيبون نفسه ، مما انتهى به إلى نتيجة لا تختلف في جوهرها عن النتيجة التي تترتب على استخدام آلة موسيقية لا بد منها ، لإحداث الاتساق والتنوع في عناصر لحن موسيقى يرجع إلى عهد الملكة اليصابات . . لم يتبين إطلاقاً أن حقيقة واحدة جديدة ، تضاف إلى مجموعة من الحقائق القديمة ، لا بد أن تكون قد تضمنت تغييراً يأتي على هذه الحقائق كلها . وهذا التقدير للتاريخ ، على أنه يتألف من أجزاء منفصلة كان قد تبلور في أحسن صورة للقراء الإنجليز في المؤلفات التاريخية التي كتبت في كبردج عن التاريخ الحديث والمتوسط والقديم ، وهي مادة ضخمة مجموعة حيث تجد الفصول أوحى الأقسام المختلفة للفصل الواحد ، قد كتبها مؤرخون مختلفون بحيث تكون مهمة الطابع منصرفه إلى جمع ثمرة هذا الإنتاج الضخم في مؤلف واحد . كان « برى » أحد هؤلاء المحررين ، ولو أن المشروع الأصلي كان من عمل لورد أكتون قبل ذلك بجيل .

ولو أننا تتبعنا تطور تفكير برى<sup>(١)</sup> ، فيما يختص بأسس التاريخ ومناهج بحثه ، لوجدنا أنه في عام ١٩٠٠ يقنع بالعرض لموضوع بقاء الإمبراطورية الشرقية ، استناداً إلى نظرية المذهب الوضعي في المعرفة من دون أن يحيد عنها . . فهو حين يعرض لحادثة ، لا يعرض لها بوصفها حادثة لها طابعها وتقديرها الخاص ، ولكنها مثل على سلسلة أحداث من طراز معين يمكن أن تُفسَّر عن طريق اكتشاف سبب لا يفسر هذه الحادثة وحدها ، ولكن يفسر كل الأحداث من هذا الطراز العام . وهذه هي نفس الطريقة التي تقع في العلوم التجريبية في الكون المادى ، وفقاً لأساليب التحليل التي يلجأ

(١) وأنا أقول هذا استناداً لمراجعتي « للموضوعات المختارة » التي طبعت بعد موته والتي قام بطبعها هـ . و . ف . تمبرلي (كبردج ١٩٣٠) في المجلة التاريخية الإنجليزية ١٩٣١ ص ٤٦١ .

إليها المنطق الوضعي ( التجريبي ) : وفي عام ١٩٠٣ حين ألقى محاضراته الافتتاحية في كمبردج ، ابتداءً يرى الثورة على هذه الطريقة . . لقد قال في هذه المحاضرة أن التفكير التاريخي ، بالشكل الذي نتصوره الآن شيء جديد في هذا العالم ، لا يزيد عمره عن قرن واحد ، وهو يختلف عن العلوم الطبيعية كل الاختلاف ، ولكن له طابعه الخاص به ، بما يقدم للبشرية من صورة جديدة لهذا العالم بالإضافة إلى أسلحة جديدة يتسلح بها العقل . . ثم تساءل ما الذي قد نعيجز عن أن نفعله بهذا الكون الذي نعيش فيه ، إذا ما أصبحنا على بيئة من ممكنات هذه الطاقة العقلية الجديدة تنشط تجاه هذا الكون ؟ هنا نلمس الطابع الخاص الذي ينفرد به التفكير التاريخي ، فيما أورد من إيضاح وتصوير قاطع بين ، ولكن « برى » حين يستطرد للتساؤل عن ماهية هذا الشيء الجديد ، يجيب بقوله : « ما التاريخ إلا علم من العلوم لا أكثر ولا أقل . . الواقع أن المحاضرة تفرض علينا عقلية تتميز بين فكرتين . . الأولى غامضة ولكنها قوية تعرض للفرق بين التاريخ والعلم . . والثانية واضحة ولكنها مثبطة تعرض للتطابق التام بين الدراستين بصورة لا تفرق بين دراسة وأخرى وقد بذل « برى » مجهوداً عنيقاً لتحرر من هذه الفكرة الأخيرة ، ولكنه أخفق .

ولكن هذا الإخفاق كان باعثاً له على معاودة الكرة في العام الثاني في محاضرة موضوعها « مركز التاريخ الحديث في محيط المعرفة » تساءل في هذه المحاضرة : هل يعتبر التاريخ مجرد اختزان الحقائق التي تجمع للخدمة أبحاث علماء الاجتماع وعلماء الإنسان ، أم هو دراسة مستقلة خليقة بأن تدرس لبقاء على قيمتها وحدها ؟ ثم هو لا يستطيع الإجابة على هذا السؤال لأنه يرى أنه سؤال فلسفي ، ويدرك أنه خارج دائرة اختصاصه . ولكنه مع ذلك يجيب عليه من وجهة النظر الافتراضية - فيقول لو أننا استندنا إلى الفلسفة الطبيعية ، لكان لزاماً علينا أن ننتهي إلى أن تكييف التاريخ في إطار



مثل هذه النظرية يجب أن يخضع لعلم الاجتماع أو علم الإنسان ، ولكن لن يصدق هذا فيما لو فسرت المعرفة استناداً إلى الفلسفة المثالية (١) . . . تفصيل ذلك أننا لو ذهبنا إلى أن التفكير لم يأت نتيجة لعمليات الطبيعة (ألوان النشاط في الكون المادى كله ) وإنما هو الافتراض العلمى السابق لهذه العمليات ، لاستتبع هذا أن للتاريخ الذى يعتبر التفكير خاصته المميزة وقوته الموجهة لنشاطه ، ينتمى إلى سلسلة أخرى من الأفكار ، تختلف فى وضعها عن الكون المادى الطبيعى ، ومن ثم يتطلب تفسيراً يختلف عن التفسير السابق .

وهنا ترك هذا الموضوع . . لقد كانت هذه اللحظة مرحلة خطيرة فى تطوره العقلى . ذلك أن إيمانه بجلال التفكير التاريخى وقيمته ، اصطدام اصطداماً صريحاً بثقافته وأسس هذه الثقافة المستمدة من المذهب الوضعى . وإذ كان يجد لازماً عليه الدفاع عن التاريخ ، لم يكن نه يد من قبول النتائج .

وفى عام ١٩٠٩ نشر مقالا عن « نظرية داروين والتاريخ ، تعتمد فيه مهاجمة الفكرة التى تذهب إلى أن الأحداث التاريخية ، يمكن أن تفسر بالرجوع إلى قوانين عامة . هو يسلم بسرمان هذه فى سياق متناسق أو متسق ، ولكنه لا يسلم بوجود قوانين ، ثم يقول إن الذى يوجه هذه الأحداث فى الواقع هو « التطابق الذى يأتى عرضاً » مثل ذلك الموت المفاجئ لزعيم ، والزواج الذى لا يأتى بذرية . بل إن العنصر الفعال بصفة عامة ، هو اندور القاطع الذى يلعبه الطابع الفردى أو الظاهرة الفردية ، وتلك هى الظاهرة التى يعتمد علم الاجتماع خطأ أن يستبعد لها ليسهل بذلك مهمته ، التى تنحصر فى .

---

(١) يريد - جرياً وراء الفلسفة المثالية "Idealistic philosophy" أن يقول إن التاريخ لن ينصرف فى هذه الحالة إلى العرض لأحداث الزمان والمكان "Unique events in Time & Space" إنما ينصرف إلى « المثل » أو بتعبير أدق « الكلليات » "Universals" أو « المجردات "Abstarctions" التى تعتبر سابقة لعمليات الطبيعة أو لنشاط الإنسان فى هذا الكون المادى بصفة عامة وهى وحدها التى توجه هذا النشاط وتسيطر عليه .

إلحاق التاريخ بالعلم الذى تقوم قوانينه على تناسق فيما بينها : تفصيل ذلك أن « موضوع الأحداث العرضية » هو الذى لا ينفك عن التدخل فى كل شيء كعامل من شأنه إحداث الاضطرابات فى العمليات التاريخية . . وفى موضوع آخر كتبه فى عام ١٩١٦ بعنوان « أنف كيلوبترا » يعيد نفس الفكرة . . يقول إن التاريخ لا يخضع لتوجيه أحداث متعاقبة يفسرها قانون السببية على الصورة التى يتألف منها موضوع البحث فى العلم ، ولكن يخضع « لاصطدام إثنى عرضاً بين حلقتين أو أكثر من حلقات الأحداث المستقلة ، التى ترتبط فيما بينها بقوانين السببية » وهنا نجد أن نفس الكلمات الواردة فى سياق برهان « برى ترديد لكلمات المؤرخ كورنو "Cournot" فى كتابه « آراء عن سر الأفكار والأحداث فى العصر الحديث » ( باريس ١٨٧٢ ) حيث يعرض لتفسير فكرة عن الصدفة ( أو الأحداث العرضية ) تستند إلى التفرقة بين « الأسباب العامة » ، « والأسباب الخاصة » وحيث تعرف الصدفة على أنها « الاستقلال المتبادل لعدة حلقات من الأسباب والنتائج التى تلتقى عرضاً » : وثمة ملاحظة وردت فى كتاب برى « فكرة التقدم <sup>(١)</sup> » ، لم أضيفت إلى حاشية عن « فلسفة داروين والتاريخ <sup>(٢)</sup> » لكنت إيجاء بأنه اشتق نظريته هذه من « كورنو » ولكن الأخير مع ذلك يطور نظريته هذه ، عن طريق إيضاح أن الشيء متى قيل عنه أنه مجرد عرض من الأعراض ، أصبح من العسير أن يكون له تاريخ . وفى اعتقاده أن الوظيفة الحقيقية للتاريخ هى التفرقة بين ما هو « عرضي » وما هو « حتمي » من الحوادث . الواقع أن برى يحاول تطوير هذه النظرية ، أو قد تكون هذه محاولة نحو تفتيتها عن طريق إضافة نظرية أخرى إليها . نظرية تذهب إلى أننا ما دمنا قد أخذنا بفكرة الطابع الفردى أو « الظاهرة الفردية » فى وصف الأحداث

( ١ ) لندن ١٩٢٠ ص ٣٦٨ .

( ٢ ) "Selected Essays, P. 37."

التاريخية ، فلا بد أن يكون كل شيء في التاريخ من قبيل الظاهرة العرضية ،  
فلا محل للقول « بجمعية » أو « جبرية » ، تسيطر على الأحداث ، ولكنه بعد  
إيضاح المعنى الذي يقصده في هذا الصدد ، يختم موضوعه بقوله « إن تقدم  
الوقت كفيف بأن يقلل من أهمية الأحداث المحتملة الوقوع في التطور  
الإنساني ، وكذلك سوف تتضاءل سيطرة الأفعال العرضية على سياق  
الأحداث » .

والفكرة التي يخرج بها القارئ من الفقرة الأخيرة في هذا الموضوع  
تبعث فيه الأمل .. تفصيل ذلك أن « برى » قد عانى مشقة كبرى في الاثنى عشرة  
سنة الماضية ، حتى انتهى إلى فكرة في التاريخ ، تقول بأنه المعرفة التي  
تنصرف إلى الإحاطة بالظواهر الفردية . . وقد تبين في المراحل الأولى  
لنشاطه في هذا المضمار ، أهمية هذه الفكرة بالنسبة القيمة التفكير التاريخي  
ومركزه بين سائر الدراسات ، ولكنه في عام ١٩١٦ ، لم يكن مقتبطاً  
بما اكتشفه ، حتى لقد كان على استعداد للتخلي عنه - إذ كان يرى هذا  
« الطابع الفردى » للأحداث عنصراً غير متعقل ، لأنه عنصر عرضي في هذا  
العالم ، كما كان يأمل في المستقبل أن يستبعد هذا العنصر في يوم من الأيام  
يفضل تقدم العلم . ولو أنه كان على بينة من حقيقة فكرته هذه لأدرك أمرين :  
أولهما أن أماله هذا لا سبيل إلى تحقيقه ( لأنه كان في الواقع قد أثبت في  
الصفحات السابقة أن الأحداث العرضية بهذا المعنى الذي وضعه للكافة لا بد  
أن تحدث ) وثانيهما أن علاقه بهذا الأمل ينطوى على خيانة لمهنته كؤرخ .

وهذه الخاتمة المأساة التي لم يحدث أن أفلح عن التمسك بها ، جاءت  
نتيجة سوء تقدير من جانبه ، إذ الواقع هو أنه بدلا من تصوير هذا الطابع  
« الفردى » للأحداث على أنه جوهر العمالية التاريخية ، لم يدرك بخلافه في يوم  
من الأيام أنه أكثر من تدخل جزئي عرضي ، يقحم نفسه في سياق متتابع  
من الأحداث ، التي يقوم صرحها العام على المتتابع السببي ، أو تعاقب

الأحداث بفعل قانون السببية ، الذى يربط بين حلقة وأخرى من الحوادث .  
 لم يكن ليفهم هذه الفردية إلا بمعنى واحد فقط — هو الظاهرة غير العادية .  
 أو الظاهرة الاستثنائية ، التى تعوق تعاقب الأحداث واتساقها ، فى حين أن  
 تتابع الأحداث فى صورته العادية معناه ( فى نظره ) سلسلة من الأحداث .  
 ترتبط فيما بينها برباط السببية ثم هى مفهومه من الوجهة العلمية . ولكن  
 « برى » نفسه قد عرف ، أو سبق أن عرف فى عام ١٩٠٤ ، أن التاريخ  
 لا يتألف من أحداث ترتبط فيما بينها برباط السببية وأحداث مفهومة  
 من الوجهة العلمية ، . . تلك أفكار تصدق على تفسير الكون المادى والتاريخ  
 على حد قوله الصادق حينئذ « يتطلب تفسيراً آخر » . ولو أنه استطرد فى  
 التفصيل المنطوق للأفكار التى وردت فى موضوعه الأول ، لانتهى منها إلى أن  
 هذه « الفردية » التى تطبع الأحداث بدلا من ظهورها فى التاريخ بين آن  
 وآخر فى صورة « أحداث عرضية أو محتملة » ، إن هى إلا نسج التاريخ  
 وحقيقته ، والذى حال بينه وبين الوصول إلى هذه النتيجة ، هو انخيازه إلى  
 المذهب الوضعى الذى أسمى عليه أن « الفردية » على هذه الصورة ، لا سبيل  
 إلى فهمها وأن القوانين العامة أو الأنضبا العامة هى الصورة الوحيدة للمعرفة .

لذلك نرى أن « برى » ، بعد أن أدرك أن فلسفة « مثالية » هى الوحيدة  
 التى تستطيع أن تفسر احتمال قيام معرفة تاريخية ، يعود إلى الفلسفة « الطبيعية »  
 التى حاول استبعادها . والعبارة التى قال فيها « الحوادث المحتملة الوقوع فى  
 التاريخ » تفسر هذا الانهيار النهائى الذى أصاب تفكيره ، والذى يقصد بقولنا  
 « احتمال الوقوع » هو ما لا سبيل لنا إلى فهمه ( لأنه محتمل ليس <sup>(١)</sup> باليقين .  
 الذى يخضع لقانون ) « واحتمال الوقوع » فى التاريخ ، إن هو إلا مجرد اسم  
 « للدور الذى تلعبه الأحداث الفردية » ، على نحو ما يبدو فى إطار الفلسفة  
 الوضعية ، التى لا تفهم شيئاً لا يندرج تحت القانون العلمى العام . . وقله

( ١ ) جملة تفسيرية من عنديات المترجم .

تحدث الأستاذ نورمان . ه . بينس ، الذى خلف برى ، كأستاذنا الأول للتاريخ الرومانى والبيزنطى فى المراحل الأخيرة ، بمرارة « عن النظرية المهدمة التى تفترض الاحتمالية فى التاريخ » تلك النظرية التى طمست تفكير برى العميق فى التاريخ فى أخريات أيام حياته . وهذا نقد عادل . . لقد أنتج برى أحسن إنتاجه بإيجاء من عقيدة أملت عليه استقلال التفكير التاريخى وقيمته ، ولكن جو الفلسفة « الوضعية » التى شكلت عقليته أضعف هذه العقيدة ، وهبط باختصاص المعرفة التاريخية إلى مستوى الشئ الذى لا سبيل إلى فهمه ، لسبب واحد محدود هو أن هذا الشئ لم يكن موضوعاً من موضوعات التفكير العلمى .

( ه ) أولك شوت Oakeshott : ومع ذلك فإن « برى » ضرب للمؤرخين مثلاً فيما يجب أن يبذل من محاولة تستهدف التفكير فى النتائج الفلسفية ، التى تترتب على دراسة التاريخ ، وهو مثل لم يذهب أدراج الرياح . فى كبردج اتبع هذا المثل على الأقل مؤرخ واحد من مؤرخى الجيل الثانى - مؤرخ أتبع له المعرفة بالفلسفة إلى حد لم يبلغه برى ، الذى يتضاءل أمامه . هذا المؤرخ الذى أشير إليه هنا ، هو المستر ميشيل أولك شوت خريج كلية Caius الذى نشر كتاباً اسمه « المعرفة وأساليبها » ( كبردج ١٩٣٣ ) حيث عرض بالتفصيل وبمقدرة ، للمشكلة الفلسفية للتاريخ . والقضية العامة التى يعرض لنقاشها هذا الكتاب هى أن « المعرفة صورة واقعية كاملة العناصر يقسمها التحليل إلى عنصرين . . عنصر يحاول معرفة الأشياء ، وعنصر هو نفس هذه الأشياء التى تحاول معرفتها » . وإن يقصد بالمعرفة هنا ( ما قصده برادلى ) - « الوعى المباشر » أو مجرد تعاقب الأحاسيس والمشاعر ، وإنما يقصد بها أيضاً ودواماً ، الفكر والتضايى المنطقية والأحكام ، التى تتعاقب بحقيقة الكون المادى . ولا يوجد إحساس ، ما لم يكن فى نفس الوقت ، لوناً من ألوان التفكير ، ولا توجد فكرة بديهية ما لم تكن فى نفس الوقت قضية

منطقية ، ولا إرادة إلا هي - في نفس الوقت - إدراك عقلي ، وهذه التفرقة بين الأشياء ، على نحو ما تفرق بين « الذاتى » و « الموضوعى » ليست من قبيل التعسف أو الوهم الذى لا حقيقة له ولا هي تصور لونا من ألوان التشريح الخاطئ للمعرفة نفسها ، وإنما تمثل عناصر في صرحها غير قابلة للتجزئة . ولكنها مع ذلك كله فوارق مميزة وليست بالأقسام ، وهي قبل كل شيء ، فوارق تخص العناصر التى تتألف منها المعرفة ، وليست من قبيل الفوارق بين عناصر المعرفة ، وشيء خارجى عن هذه المعرفة . . ومن ثم يكون التفكير على هذه الصورة شيئاً يختلف عما وصفه برادلى بقوله : إنه تشويه للمعرفة يتضمن تحطيم إدراكنا المباشر لها ( أو ما تنسم به من صورة تبدو أمام العقل بصفة مباشرة ) . الواقع أن التفكير هو المعرفة ذاتها ، والتفكير بوصفه معرفة لا تعرف التحفظ ، ولا الإيقاف ، ولا تعتمد على فرض سابق أو افتراض علمى - معرفة لا تعرف حداً ولا تندرج تحت قسم من الأقسام » ، هو فلسفة .

وهنا تضاعفت معضلة برادلى أمام هذا الحل الذى سما عليها : تفصيل ذلك أننا لم نعد نصور المعرفة على أنها إدراكنا المباشر للأشياء ، ولكنه إدراك يعتمد على وساطة أو تفكير هو من صميمها . ولهذا السبب لم تعد الحقيقة مقسمة إلى كائن « يَعْرِف » ولكن لا يمكن أن يَعْرِف ( « يَعْرِف » لأن المعرفة التى لا يستطيع أن يقول أحدٌ بعدها « إني أعرف » ليست من قبيل المعرفة إطلاقاً ) والشئ الذى « يَعْرِف » ، ولكن لا يمكن له أن يَعْرِف : نريد أن نقول إن حق العقل في معرفة نفسه ، قد ثبت مرة أخرى .

والآن يبرز أمامنا سؤال . . ما الفرق بين ألوان من التفكير ، كمثل التاريخ والعلم ؟ . . الواقع أن كلا منهما محاولة تستهدف فهم حقيقة الكون المادى ( حقيقة المعرفة ) من وجهة نظر معينة ، وتبعاً لمصطلحات قسم رئيسى أو فرع معين . . فالتاريخ هو الصورة التى نفكر بها في هذا الكون المادى

على نحو المصادر التي تبدو أمامنا ، والطابع الذي يتميز به دون سائر الدراسات الأخرى ، هو المحاولة التي نبذلها نحو تنظيم معرفتنا بهذا الكون المادى كلها في صورة الأحداث الماضية . : والعلم هو الصورة التي نفكر بها على نحو ما يبدو في تقديرنا « الكى » لظواهر المادية ، والطابع الذي يتميز به دون سائر ألوان المعرفة الأخرى ، هو محاولة تنظيم المعرفة كلها استناداً إلى نظريات القياس . ومثل هذه المحاولة تختلف اختلافاً كلياً في أساليبها عن الفلسفة ، إذ الواقع هو أنه لا توجد في الفلسفة مثل هذه الأسس الافتراضية ، أو القوانين الأولى التي لا تقبل الجدل . ولو أننا تساءلنا عن قانون علمى من نوع هذه الافتراضات ، يصدق على الفلسفة ، ثم بحثنا « أية أسس هذه أو قوانين تستند إليها الفلسفة في تصويرها للكون المادى ؟ » لما وجدنا جواباً على السؤال . . تفصيل ذلك أن الفلسفة تستهدف فهم حقيقة الكون المادى ، ولكنها لا تبتدع أساليب بحث خاصة ، اكتفاء بهذا الهدف :

واقعد عبر أوك شوت عن هذه الفكرة بقوله : بينما نجد أن الفلسفة هي المعرفة ذاتها ، نجد أن التاريخ والعلم وغير ذلك من الدراسات ، ليست إلا « أشكالا » من المعرفة .

تفصيل ذلك أن معرفتنا بالكون المادى تتشكل أو تخضع « لتكيف » علمى معين ( Modification ) ( وهى فكرة مردها بالطبع إلى ديكارت وسبينوزا ) حين نمسك بحلقة<sup>(١)</sup> من حلقاتها ( أو ظاهرة من ظواهر الكون

( ١ ) الفكرة هنا هي ما يعبر عنه في المنطق الميتافيزيقى بقولهم "modality of judgment" والمقصود منها هو أن الأقسام الرئيسية للمعرفة "Categories" تتدرج تحت قوانين أو تضاييا عامة ، وكل قسم فيها يبحث في لون واحد من ألوان المعرفة : فالعلم أو قوانينه تعرض لظواهر المادة ، وعلم الإنسان يبحث في نشأة الإنسان وتطوره ، كما أن علم النفس يبحث في النفس الإنسانية وهكذا : فالفكرة رغم غموضها بعض الشيء في هذه الفقرة إلا أنها مفهومة كما ينضح من قول برادلى أستاذ المنطق الميتافيزيقى "Various disciplines deal with certain assigned phases of experience" على أن فكرة إخضاع ظاهرة من ظواهر الكون المادى لقانون عامي =

المادى ) ثم تخضع هذه الظاهرة لافتراض علمى معين أو قسم رئيسى من أقسام المعرفة ، ثم نعمل بعد ذلك إلى الاستطراد فى تفصيل هذا الافتراض العلمى إلى الحد الذى يمكننا من أن نشق منه « عالماً من الأفكار » : وليست هذه الأفكار ( التى تستتبع هذا الافتراض العلمى <sup>(١)</sup> ) وتفصيله ) جزءاً من إدراكنا للكون المادى نفسه ، كأن تكون عنصراً من عناصر هذا الإدراك الحسى للموجودات المادية ، وإنما هى من نوع التفكير الذى ينبثق من وراء هذا الإدراك الحسى ، وهى جنوح للفكر بعزل عن فيض هذه المدركات الحسية ينساب فى غير هوادة . ولكنها مع ذلك كله ليست مجرد « دنيا أفكار » . ليست من قبيل الأفكار المنسقة فيها بينها فحسب ، وإنما هى طريق تصوّره معرفتنا بالكون المادى كله . . . وليست هذه الأفكار مجرد « دنيا » أو منطقة محدودة من مناطق المعرفة ، تتيح لنا فهم موجودات مادية معينة بطريقة معينة ، وإنما هى « الدنيا » على نحو ما تبينها عند النقطة التى أخضعناها « لتكييف » علمى معين ( على النحو السابق ) ومن ثم يصدق عليها هذا « التكيف » متى كان تقديرنا صحيحاً سديلاً .

وإذن يكون التاريخ هو محيط المعرفة فى صورتها الكلية ، صورة تتألف من الأحداث الماضية ، ومن وجهة النظر هذه ، يكتب أوك شوت عن هدف التفكير التاريخى وطبيعته وموضوعه ، بحثاً يفيض بالقوة والعمق . ويبتدئ بحثه هذا بقوله إن التاريخ صورة من المعرفة الكاملة أو عالم قائم بنفسه . . . إنه يتألف من أحداث متفرقة . . . وهو بهذا يقذف بنفسه

---

= يفسرها وهو المقصود من كلمة "Modification" هنا يفمرها قول برتراند رسل بصدد منهج البحث العلمى التجريبي "Science abridges, abstracts & Classifies" ووجود أقسام رئيسية تندرج تحتها ألوان المعرفة معناه أن الكون المادى من حيث التفسير لا يمكن أن يخضع لتكييف علمى واحد . ( رسل )

( ١ ) هذه عملية استنباط "Deduction" ومعناها الابتداء بالقانون العلمى ثم الاستطراد فى تفصيله على هذا الأسس .



في هجوم عنيف على النظرية الوضعية في التاريخ ، التي تذهب إلى أنه سلسلة من الأحداث بمعزل عن بعضها البعض ، بحيث يمكن لكل حدث من الأحداث أن يفهم ( إذا أمكن لشيء إطلاقاً أن يفهم بمثل هذه الصورة المستقلة ) بمعزل عن الأحداث الأخرى . ثم يقول في ختام حديثه : « إن القول بوجود سلسلة تاريخية ( ص ٩٢ من الكتاب ) أمر مزعج . ذلك أن التاريخ لا يتألف من سلسلة ، ولكن من صورة كاملة من المعاني ، ومعنى ذلك أن أجزائه المختلفة يتصل بعضها ببعض ، وينقد بعضها البعض ، وتصبح مفهومة بفضل اعتمادها على بعضها البعض .

... يقول بعد هذا إن التاريخ ليس بالصورة الكاملة ، ولكنها صورة قوامها الأفكار ، فليست بالصورة التي تتألف من الحوادث الموضوعية ، التي يعتمد المؤرخ بطريقة من الطرق إلى بعضها من ماضٍ سمحيق ليمخلق منها موضوعاً للمعرفة الحاضرة . إن التاريخ هو « عالم الأفكار » عند المؤرخ ، « إن الفارق بين التاريخ على صورته التي حدث بها ( سياق الأحداث ) ، والتاريخ على نحو تفكيرنا فيه ؛ أي أن الفارق بين التاريخ نفسه ، والتاريخ الذي يستطرد وفق الصورة المجردة في تفكيرنا ، لا بد أن يتلاشى . ليس هذا فارقاً خاطئاً قط ، ولكن لا معنى له إطلاقاً ( ص ٩٣ ) . والذي يعمله المؤرخ حين يتخيل أنه يدرك الأحداث الماضية مجرد إدراك ، على الصورة التي حدثت بها في الواقع ، هو أنه في الحقيقة ينظم وعيه الحاضر ، وتلك هي الصورة التي نتبينها حين ندرك استحالة الفصل بين « الصورة التي كونها لأنفسنا » وبين « تفسيرنا لها » ( ص ٩٤ ) : وليس معنى هذا أنها « عالم » يتألف من مجرد الأفكار ، إذ الواقع هو أن « الأفكار » وحدها من قبيل المجردات « abstractions » التي لا وجود لها ، في محيط المعرفة : إن أفكار المؤرخ مثلها كمثل الأفكار الحقيقية تستند إلى النقد ، هي أفكار صادقة وصورة من التفكير الصائب .

أضف إلى هذا أن مثل التاريخ ، كمثل كل ضروب المعرفة الأخرى التي تبندى بصورة نلمسها أمامنا تتألف من الأفكار ، وتنتهى بإحكام الصلة والتناسق بين أجزاء هذه الصورة : وتفصيل ذلك أن سلسلة الافتراضات أو المادة التاريخية التي يبندى بها المؤرخ ، ليست مستقلة عن تفكيره الخاص ، لأنها هي تفكيره التاريخي الخاص به في مرحلته الأولى . إنها من قبيل الأفكار التي تبلورت فعلا على ضوء الأسس التي افترضها لبحوثه التاريخية : ونقد المعرفة التاريخية ، لا ينصب في أول الأمر على اكتشاف مادة لم تكن معروفة حتى هذه المرحلة ، وإنما ينصب على مراجعة هذه الافتراضات المبدئية . ونجد نتيجة لهذا ، أن نمو المعرفة التاريخية لا يأتي عن طريق إضافة حقائق جديدة للحقائق المعروفة ، ولكن عن طريق تغيير الأفكار القديمة على ضوء الأفكار الجديدة « لا يمكن لعملية التفكير التاريخي إطلاقاً أن تكون عملية إدماج ، وإنما هي عملية تحويل صورة فكرية بدت عناصرها لنا إلى صورة أخرى ، هي في حقيقتها أسمى معنى وأبعد مدى من الصورة في معناها المحدود » ( ص ٩٩ ) .

ذلك هو تفصيل الأسس الافتراضية العامة في المعرفة : ولكن ما نوع الافتراضات العلمية التي نستطيع استناداً إليها ، أن نقول عن المعرفة التاريخية ، إنها تاريخ وليست معرفة بالمعنى الكامل ، أو معرفة في صورة معينة من صورها ؟ الافتراض الأول هو فكرة « الماضي » ، ولكن التاريخ ليس هو الماضي على النحو الذي نفهمه من مضمون الكلمة : إن الماضي التاريخي ماض من نوع معين ، وليس بمجرد الماضي الذي نذكره ولا الماضي الذي نتخيله . ليس بمجرد ماض كان من الممكن أن يحدث ، أو كان يجب أن يحدث - ليس بالماضي كله ، لأنه بالرغم من أن الفارق بين ماض تاريخي وآخر غير تاريخي ، كان قد حدد بطريقة خاطئة تعسفية ، إلا أنه حقيقى .ه كذلك لا نقصد الماضي الواقعى - الماضي الذي يربطنا نحن شخصياً على نحو

ما نتصور من حب ماضى بلادنا بدافع الوطنية ، جزاء ما حققته من أجداد ، أو القيمة الدينية التي نعلقها على الظروف التي تمخضت عن عقيدتنا . إن الماضى التاريخى هو « الماضى من أجل الماضى » ( ص ١٠٦ ) - الماضى إلى الحد الذى يمكن أن تصدق عليه كلمة « ماض » مختلفاً عن « الحاضر » ومستقلاً عنه - ماض ثبت ثبوتاً قاطعاً وانتهى بكل ما يتبعه - ماض طواه البلى . . أو أن هذه هى الصورة التي يفكر بها المؤرخ فى الماضى ولكن التفكير فيه على الأسس ينسبنا أن التاريخ « معرفة » ، والقول بأنه ماض ثبت ثبوتاً قاطعاً وانتهى بكل ما يتبعه ، معناه أنه ماض لا علاقة له إطلاقاً « بالمعرفة » الحاضرة ، ومن ثم لا تكون له علاقة بالمصادر التاريخية ( لأن هذه المصادر موجودة دائماً ) وكذلك لا سبيل إلى العلم به : « الذى حدث فى الواقع » وهو الذى تضطرننا إلى تصديقه هذه المصادر التاريخية فقط ( ص ١٠٧ ) : وإذن تكون حقائق التاريخ حقائق حاضرة . إن الماضى التاريخى هو عالم « الأفكار » الذى تعيد المصادر التاريخية صورته الأولى فى الحاضر والذى يحدث فى الاستدلال التاريخى هو أننا لا نستدل على الماضى بالحاضر أو ننقل من الحاضر للماضى ، لأن مثل هذا الانتقال فى المعرفة هو على الدوام انتقال فى إطار عالم حاضر يتألف نسيجه من الأفكار .

على أن هذا النقاش ، يسوقنا إلى تناقض فى النتيجة ، هى أن الماضى التاريخى - استناداً إلى هذا التفكير السابق - ليس من قبيل الماضى الذى يعيش فى إطار الحاضر ، ولذا يجب أن يكون هو الحاضر : ولكن ليس هو الحاضر بالصورة التي نصورها لأنفسنا أو مجرد الزمن المعاصر . وهو فى نفس الوقت ماض ، والقول بأنه يتضمن التعديل أو « التكيف » فى طابعه ، بوصفه لوناً من التجارب ( المعرفة ) . إن الماضى التاريخى لا يختلف عن العالم المعاصر الذى نعرفه ، بوصفه شيئاً يختلف عنه ، وإنما هو تنظيم خاص لهذا العالم الذى « نعرفه » على نحو ما يبدو فى الظواهر التي نمر عبرها ، أو التي تمر بنا ،

والتاريخ ما دام من قبيل المعرفة ، فهو من قبيل الحاضر المعاصر . . . ولكن لأنه تاريخ ، أو هو تكيف للمعرفة في صورتها الكاملة كما تبدو في الظواهر التي تمر بنا ، ولا بد أن يكون هو الماضي الذي لا يفتأ يثبت وجوده في صورة مستمرة - ماض ليس بماض ، وحاضر ليس بحاضر ( ص ١١١ ) : ومعنى هذا في اعتقادي هو أن تفكير المؤرخ ، ضرب من ضروب المعرفة الصادقة ، ولكن الذي تنصرف إليه « معرفته » هنا هو الصورة التي تتفاعل في عقليته الآن : وما دام عاكفاً على تصوير هذه الصورة بمعزل عن روحه ومشاعره فقصرها على هذا الماضي ، فقد أخطأ في تصويرها : إنه بذلك يَحْضُرُ في أفق ضيق من خياله عن الماضي ، ما ينصب على « الحاضر » كله في صورته الواقعية ، وليس هو الماضي إطلاقاً . ولكن هذا لا يتضمن أنه يرتكب أخطاء تاريخية فيما يتعلق بالماضي . ولا يوجد ماض إلا للشخص انصرف إلى التفكير في إطار الصورة التي تصور هذا الماضي ، وهنا يكون الماضي بالنسبة له هو تلك الصورة التي يرسمها لنفسه عن تقدير وتحليل ، وهو في هذا لا يخطئ بوصفه مؤرخاً ، والخطأ الوحيد الذي يرتكبه هو الخطأ الفلسفي ، الذي يجعله يرسم صورة للماضي هو في واقعها صورة نعرفها في هذا الحاضر بكل معالمها .

ولست أعزم هنا تحليل كل هذا البرهان الذي يسوقه المؤرخ أوكشوت ، فقد أنصف في تبيان اتجاهه وطابعه العام ، والملاحظة الأولى التي نسوقها بصدده هي دفاعه دفاعاً كاملاً عن استقلال التفكير التاريخي : ذلك أن المؤرخ سيبدأ في حدود اختصاصه ، فليس مديناً بشيء لرجل العلم أو غيره من العلماء . وهذا الاختصاص أو المادة التي يختص بعلاجها ، لا يقوم صرحها وعتادها على أفكارها وحدها - أفكار قد تتصل أو لا تتصل بأفكار مؤرخين آخرين أو بالماضي الحقيقي ، الذي يحاول كلهم معرفته ، ولكنه اختصاص ينتمي إليه المؤرخون جميعاً . وهو لا يقوم على أفكار تتصل بالتاريخ ، ولكنه

يقوم على التأنيخ نفسه : ومن زاوية هذا التقدير الثنائي - استقلال التفكير التاريخي وموضوعيته ، وهما اسمان فقط لما يتميز به من طابع عقلي ، ومن أنه لون من ألوان المعرفة الحق - يستطيع أوك شوت بدون صعوبة ، أن يعرض بالنقد لأي فرع من فروع التاريخ استند في علاجه إلى المذهب الوضعي ، سواء أكان هذا من تلقين « برى » الذي يشير إليه مراراً في عمق ، أم نزلاً عن أساليب علماء الإنسان الذين نهجوا نهج الفلسفة الطبيعية ، بما في ذلك كبيرهم السير جيمس فريزر : أضف إلى هذا ، أنه وإن كان لم يفعل ذلك في الواقع ، إلا أنه في مركز يحوّله الرد على الاعتراضات الفلسفية على فكرة التاريخ نفسها ، كذلك الاعتراضات التي ساقها المؤرخون أمثال بوسانكه ودكتور إنج .

وفي هذا كسب جديد قيم للفكر الإنجليزى . ولكن هناك مشكلة أخرى أستطيع بقدر فهمي له ، أن أقول إليه عجز عن حلها . وتفصيل ذلك أن التاريخ ليس في نظره مرحلة ضرورية أو عنصراً من عناصر المعرفة على مصورة التي نتصورها ، وإنما هو مرحلة مختلفة عن الفكر جاءت نتيجة لتوقف المعرفة عند مرحلة معينة . فإذا بدا لنا أن نتساءل لماذا يحدث مثل هذا التوقف لا نجد جواباً على هذا السؤال : وإذا تساءلنا هل يوجد ما يبرر مثل هذا التوقف ؟ كأن نقول إن له أثره في إنضاج الفكر ، كان الجواب على هذا بالسلب ، والمعرفة الحقة التي لا يشوهها أو ينال منها مثل هذا التوقف هي الفلسفة وحدها ، وما المؤرخ إلا فيلسوف انحرف جانباً عن طريق التفكير الفلسفي ، لممارسة هواية من الهوايات ، وإن تكن مع ذلك هواية من النوع التعسفي ، لأنها لا تعدو أن تكون واحدة من عدد من مثل هذه الهوايات ، يتضاعف بحيث يحل عن الحصر : أما الألاعيب الأخرى فهي تلك التي تختص بدراسات العلم والحياة العملية : إن العملية التي عجز أوك شوت عن حلها ، هي المشكلة الخاصة بسبب وجود تاريخ ، أو ضرورة

وجود مثل هذه الدراسة إطلاقاً . ولا شك أنه كان يصوغ هذه المشكلة في عبارة أخرى : والذي أسميه أنا ، أنه عجز عن الإجابة عن هذا السؤال ، كان يصفه هو بقواه ، إنه كشف عن أن هذا السؤال لا إجابة عنه : وسيدب أوك شوت إلى أن توقف المعرفة عند هذه المرحلة ، إن هو إلا حقيقة من الحقائق ، ولكني أرى أن هذا الاعتقاد لا يتفق مع مبادئه الفلسفية : وتفصيل ذلك أن الحقيقة المجردة - بمعزل عن الحقائق الأخرى - تعتبر في نظره ( وفي نظري أيضاً ) منكراً من القول : تلك ظاهرة على حد تعبيره لا تمت بصلة إلى الحقيقة ، لأنها ظاهرة مجردة : ولو صدق أن الفلسفة « معرفة » من النوع الذي يستند إلى واقع الحياة المادية ، لضابت ذراعاً بمثل هذه الأشياء ، ولما استطاعت الفصل بين « ما » و « كيف » ( بين « ما » حقيقة ظاهرة من الظواهر و « كيف » حدثت أو تحدث هذه الظاهرة ) ، وإذن يكون السؤال بشقيه سواء مشروعاً فرض نفسه علينا في نفس الوقت : الشق الأول منه هو : ما هي بالتحديد تلك النقطة أو المرحلة المتضمنة في نشاط المعرفة ذاتها ، أو في طبيعة هذا النشاط ، والتي عندها تتوقف المعرفة من تلقاء نفسها لتكون تاريخاً ، وكيف تأتي هذه المرحلة من المراحل التطورية للمعرفة ذاتها ؟ والثاني : كيف ولماذا يحدث أن المعرفة حين تبلغ هذه المرحلة يحدث التوقف عندها أحياناً ؟ هذه الأسئلة لم يجب عنها أوك شوت ، وكان طريقه الوحيد للإجابة عنها ، هو أن يعمل ما لم يعمل في الواقع - ذلك هو أن يعرض لموضوع « المعرفة » ذاتها في صورة من الصور - صورة ترسم محيط « المعرفة » كلها ، يحدد فيها موقع هذه « النقطة » والنقط الأخرى ، التي يحتمل أن يحدث عندها مثل هذا التوقف .

وأجذني مضطراً إلى الاعتقاد بأن السبب الذي من أجله لم يفعل هذا ، هو أنه بالرغم من إصراره على أن فكرته « المعرفة » ، لا تقر أن هذه المعرفة تنسرب إلى عقولنا بصفة مباشرة ( على نحو المدركات الحسية ) ، بل لابد

لها من أن تنطوى على عملية تفكير وقضية منطقية والتسليم بحقيقة الكون المادى ، إلا أنه يعرض بالتفصيل لعلاج ما يستتبع فكرته هذه من نتائج : تتضمن فكرته هذه أن المعرفة ليست فيضاً من الأفكار ينساب بدون أن يخضع لحدود أو ضوابط ، ولكنها معرفة على بيئة من حقيقتها ، أى أن لها خواصها التى نستطيع أن نتبينها . وتتضمن فكرته هذه أن أشكال المعرفة ( الدراسات المختلفة ) تنبثق من هذه الخواص ، ومن ثم لا يمكن لهذه الأشكال فى ناحية من نواحيها ، أن تكون عرضية بل ضرورية . لا يمكن أن تكون جنوحاً عن مجرى المعرفة ، ولكنها سريان طبيعى لها ، أو تيارات أو دوامات فى مجراها ، فهى بذلك أجزاء لا تتجزأ من فيضها . وتتضمن هذه الفكرة أن هذه الأشكال الخاصة للمعرفة ، على نحو ما يبدو فى دراسة التاريخ ، يجب أن نصورها على أنها من نسيج المعرفة فى إطارها الكامل .

وهذا العجز عن تفسير الكيفية ، والسبب الذى من أجله تظهر الدراسة التاريخية فى إطار عالم المعرفة ، بوصفها شكلاً من أشكال هذه المعرفة لا بد منه ، وقد انتهى ، ما لم أكن مخطئاً فى تفكيرى ، إلى عجز فى تبيان خاصية واحدة من خواص التاريخ نفسه . لقد رأينا المعضلة التى يعرضها أولك شوت : وتفصيلها أن موضوع التفكير التاريخى ، هو الحاضر أو الماضى : أن المؤرخ لينظر إليه على أنه الماضى ، ولكن هذا هو موطن الخطأ فى تقديره . وهذا فى الواقع هو الخطأ الفلسفى الذى خلغ عليه صفة المؤرخ ، لأن التاريخ فى الحقيقة ينصرف إلى الحاضر ، على أن هذه المعضلة ترتبط بمعضلة أخرى ابتدأ بها برهانه كله : تلك هى أننا لا بد أن نختار بين اثنين : إما أن نفكر فى المعرفة التاريخية من الناحية الذاتية على النحو الذى تبدو فيه للمؤرخ ، أو أن نفكر فيها من الناحية « الموضوعية » على النحو الذى تبدو فيه للفيلسوف . ولكن واضح أن الدراسة التى نعرض لها دراسة فلسفية ، ولذلك يجب علينا أن نرفض وجهة نظر المؤرخ بأكملها . ولكن الذى يتضح لى فى سياق

بحوثه هو أنه بدلا من أن يلتزم حدود هذا المنهج ، سلك طريقاً بين شقي هذه المعضلة الثانية ، فعرض لطبيعة المعرفة التاريخية على النحو الذى يتصوره مؤرخ وفيلسوف فى نفس الوقت ، وأنا أقول هذا لأن عرضه لطبيعة التاريخ حين يستطرد فى التفصيل ، يوضح بعض النقاط التى تتعلق بالمبدأ ، والتى قد يتسبب عن التعبط والخطأ بشأنها ، أن يضطرب عمل المؤرخ كما حدث ذلك فعلا ، وما لم أكن مخطئاً فى تقديرى ، أعتقد أن أوك شوت نفسه ، مؤرخ من النوع القوى ، لأنه استطاع إيضاح هذه النقطة . ولقد سرت فلسفته إلى أعماق تاريخه ، ولكن بدلا من أن تنتهى به هذه الفلسفة ، إلى وضع تستند فيه الدراسة التاريخية — رغم احتفاظها بطابعها الذى لم تحد عنه — إلى أسس جديدة قوية هى أسس التفكير الفلسفى ، نجد أن هذه الدراسة التاريخية نفسها قد بعثت بعثاً جديداً مستثيراً بتأثير هذا الفكر الفلسفى ( أو هذا اللون من التفكير ) .

والآن فلنعد إلى المعضلة الأولى : فلنا أن نختار بين الماضى أو الحاضر الاثنين معاً : ويذهب أوك شوت إلى أن المؤرخ لم يصبح مؤرخاً إلا لسبب واحد ، هو الخطأ الفلسفى الذى حدا به إلى التفكير بأن الحاضر هو الماضى : ولكنه هو نفسه محق فى هذا الخطأ ، والخطأ الذى يُمحقق ، لو كنا على بينة مما يتبع تفنيده من نتائج ، يفقد سلطانه على العقل . لذلك نجد أن محق هذه الفكرة ، لا بد أن ينتج عنه ظاهرة واضحة هى اختفاء التاريخ ، بحيث لن يكون بعد ذلك لوناً من ألوان المعرفة . ولكن هذا لم يحدث لأن أوك شوك لم يزل على اعتقاده أن التاريخ لون من ألوان النشاط الفكرى الحقيقى المشروع ، فما السبب فى هذا ؟ الذى أستطيع أن أفترضه هنا ، هو أن ما زعموا بأنه خطأ ليس من قبيل الخطأ إطلاقاً . وهنا نجد للمرة الثانية مهرباً بين شقي المعضلة التى نحن بصدد حلها : وتفصيل ذلك أن المؤرخ ، لو أنه اعتقد أن ماضيه قد أتى عليه البلى ، لكان مخطئاً بلا جدال . ولكن أوك شوت يفترض



أنه لا يوجد حل ، أو بديل ثالث من أحد اثنين : إما ماضٍ طواه البلى ، أو ماضٍ هو الحاضر بكل معانى الكلمة : أما البديل الثالث فهو الذى يضاف على الماضى صفة الحياة ، فهو ماضٍ ، ولكن لأنه كان من قبيل التفكير ولم يكن مجرد حادثة طبيعية ، نستطيع تصويرها فى إطار الحاضر ، وبهذا التصوير ، وفى حدود هذا الإطار نضفى عليه صفة الماضى : ولو أنا استطعنا قبول هذا البديل الثالث ، لانتبهنا إلى نتيجة ، هى أن التاريخ لا يقوم على خطأ فلسفى ، ولذا لن يكون بهذا المعنى لوناً من ألوان المعرفة ، وإنما هو عنصر من العناصر الجوهرية فى صرح المعرفة نفسها .

والسبب الذى من أجله استبعد أولئك شوت ، هذا البديل الثالث ( الأمر الذى أقدم على فعله بدون مناقشة أو إشارة إليه ) هو فى اعتقادى مرتبط بعجزه عن تقدير نتائج تسليمه ، بأن المعرفة تحتوى بين طياتها على عنصر وسيط فى نشاطها ، هو نشاط الفكر ، أو الحقيقة الموجودة فى هذا الكون المادى : وإذا كنا بصدد مجرد لون من ألوان المعرفة المباشرة ، على نحو ما نتكلم من مجرد شعور ( لو صح أن مثل هذا الشعور المجرد له وجود ) حق لنا أن نقول إن ما ينطوى عليه هذا الشعور فى داخله ، لا يوجد ما يقابله فى العالم الخارجى : وتفصيل ذلك أن التفكير الذاتى يحتفظ « بذاتيته » فلن يكون « موضوعياً » فى نفس الوقت ، ولكن إذا ما كنا بصدد لون من ألوان المعرفة يستند إلى وسيط ( بين الذاتى والموضوعى ) ، أو فكر ، فإن الشئ الذى نعرفه « حقيقى » ومعرفتنا له معرفة « بالحقيقة » : وإذن فتقصر المعرفة التاريخية إلى الفكرة ، كان الشئ الذى نعرفه أو نفكر فيه على أنه ماضٍ ، هو ماضٍ فى الحقيقة ( وليس بالحاضر ) ؛ والقول بأنه « الحاضر » فى نفس الوقت لا يمنع من أنه الماضى ، كما أن إدراكى لشئ بعيد — إذا لم يقتصر معنى الإدراك على الإحساس ولكن على الفكر أيضاً — لا يمنعنى من القول بأنى أراه هنا رغم وجوده هناك : ولو أنى نظرت إلى

الشمس ، وتأثرت عيناي ببريقها لكان تأثير هذا البريق في مكاني هذا فقط وفي شخصي ، وليس في الشمس ، ولكني ما دمت أدرك الشمس ، فأنا بتفكيري « بأن البريق الذي يؤثر على عيني صادر من السماء » ، أدرك أن الشمس هناك بعيدة عني : وكذلك يفكر المؤرخ في الأحداث التي يعرض لدراستها على أنها بعيدة عنه ، يفصل بينه وبينها الزمن ، ولكن لأن التاريخ معرفة تستند إلى الفكر ، وليس من قبيل المعرفة التي تصل إلينا بطريق مباشر؛ ففي استطاعته أن يفكر في هذه الأحداث ، على أنها ظاهرة تتعلق بالماضي الذي حدث فيه ، وبالحاضر الذي يعيش فيه - ظاهرة تتعلق بمعرفته التاريخية المباشرة الآن ، ولكن بمعرفته بصفة غير مباشرة ، ما دامت قد حدثت في الماضي .

ولكن بالرغم من أنه لم يتبين هذا البديل الثالث ، على النحو الذي فصلناه ، فلا جدال في إنتاجه لا يضرب الرقم القياسي في التفكير الإنجليزي في التاريخ فحسب ، وإنما يسمو سموً كاملاً على أسس المبدأ الوضعي التي اختلطت بهذا التفكير ، والتي حاول عبثاً التخلص منها لمدة نصف قرن على الأقل . وإذن يبشر هذا الإنتاج بآمال كبيرة مستقبلية في كتابة التاريخ الإنجليزي . نعم أخفق هذا الإنتاج فلم يستطع أن يثبت أن التاريخ لون ضروري من ألوان المعرفة . والذي استطاع إثباته فقط ، هو أن الناس أحرار في أن يكونوا مؤرخين ، لا أنهم مضطرون لأن يكونوا مؤرخين : ولكن هب أنهم أثروا أن يكونوا مؤرخين : فهنا برهن هذا الإنتاج على أن لهم مطلق الحق ، بل عليهم الواجب الذي يلزمهم بأن يعرضوا لهوايتهم هذه ، استناداً إلى أساليب بحث خاصة بها ، بدون إقحام دراسة من الدراسات الأخرى أو مقارنات متشابهات من بحوث خارجية .

( هـ ) توينبي Toynbee : وعلى سبيل المقارنة بإنتاج أوك شوت ، الذي يمثل انتقال التفكير التاريخي من مرحلة أساليب البحث الوضعي إلى مرحلة

جديدة أخرى ، أستطيع أن أسميها المرحلة المثالية<sup>(١)</sup> ، عن طريق النقد الفلسفي للأسس الفكرية التي يقوم عليها هذا التفكير ، وأذكر هنا ذلك الكتاب العظيم الذي ألفه الأستاذ توينبي ، وهو « دراسة التاريخ »<sup>(٢)</sup> لما فيه من عرض جديد لكتابة التاريخ استناداً إلى أسلوب البحث الوضعي نفسه . لقد قدم لنا توينبي المجادات الثلاثة الأولى من مؤلف أضخم من هذا اعتراف بإصداره . ومهما يكن من أمر المادة التي جاءت في مجلدته الأخيرة ، فلا جدال في أن هذه المجادات الثلاثة ، تحمل الإشارة الكافية إلى أسلوب بحثه وهدف هذا البحث . وهذا المؤلف من حيث تفاصيل المادة التي جاءت فيه ، له أبلغ الأثر بفضل ما احتواه من ثقافة بعيدة المدى واسعة الأفق ، إلى حد لا يكاد يصدق . ولكنني هنا لا أعرض للتفاصيل وإنما أعرض للأسس أو المبادئ . ويبدو لي أن المبدأ الرئيسي ، هو أن موضوع التاريخ ينحصر في الحياة التي يجيها بعض الأقسام « الموحدة » من أنواع الإنسان ، وهي التي يسميها توينبي المجتمعات . وإحدى المجتمعات هي هيئتنا ، التي يسميها مجتمع المسيحية الغربية ، وأخرى هي الكتابة المسيحية الشرقية أو البيزنطية ، وثمة هيئة ثالثة هي المجتمع الإسلامي ، ورابعة هي المجتمع الهندي ، وخامسة هو مجتمع الشرق الأقصى : وكل هذه المجتمعات قائمة الآن باعتبارها مدنيات في الوقت الحاضر : ولكن نستطيع أيضاً أن ندين ما يشبه الحفريات ، التي نحمل آثار مجتمعات قد اندثرت ، ومجموعة واحدة من هذه الآثار بما فيها ، المسيحيون الشرقيون الذين يعتقدون في طبيعة واحدة للمسيح ، والنساطرة ، إلى جانب اليهود والفريسيين ، وأخرى تنضج

(١) يقصد المذهب المثالي في نظرية المعرفة على النحو الذي أشرنا إليه والذي يتعارض مع المذهب الواقعي .

(٢) الأجزاء من ١ - ٣ لندن سنة ١٩٣٤ ( كتب كولنجوود هذه الفقرة في ١٩٣٦ ولكنها لم تراجع بعد هذا . والأجزاء من ٤ - ٦ من كتاب « دراسة التاريخ » قد نشرت في عام ١٩٣٩ ) .

العناصر المختلفة في البوذية ، وقبائل الجين Jains في الهند : وهو يصف أوجه الخلاف والعلاقات القائمة بين هذه الجماعات بقوله ، إنها تمس الجوهر لا المظهر . أما أوجه الخلاف والعلاقات القائمة بين أفراد المجتمع الواحد ، على النحو الذى يمكن أن يوجد بين أثينا وأسبرطة ، أو فرنسا وألمانيا ، فهو يرى أنها من نوع آخر يختلف عن الأول . ويصفها بقوله ضيقة أو محدودة Parochial : وأما الدائرة التى يدرس فيها المؤرخ ، فتلك فياضة بألوان مختلفة لا يحصر لها من الموضوعات . ولكن أهم هذه الموضوعات كلها هى تلك التى تختص بالفوارق والمميزات بين هذه الوحدات ، التى يسميها مجتمعات ، ودراسة العلاقات القائمة بينها .

ويستند منهج البحث فى الدراسة إلى بعض المدلولات الفكرية العامة ، أو الأقسام الرئيسية التى تندرج تحتها ألوان المعرفة . وأحد هذه المدلولات العامة هو التبعية Affiliation والظاهرة الأخرى ، التى تتصل بها وهى الوراثة المستمدة من هذه التبعية Apparentation على النحو الذى نراه مثلاً فى العلاقة بين مجتمعنا والمجتمع الهلبنى ، وهو الأصل الذى انحدرنا منه من الوجهة التاريخية . وإنك لتجد أن بعض المجتمعات كمجتمعات Melchizedek لا تتبع لمجتمعات أخرى ، كما نجد أن مجتمعات أخرى ذات كيان منعزل ، لا تضم إليها أو تلحق بها مجتمعات أخرى : كذلك نجد أن بعض المجتمعات متصلة متشابكة فيما بينها ، بفضل ارتباطها بالمجتمع الذى هو الأصل فيها كلها هكذا . ولذلك نجد أنه من الممكن ترتيب المجتمعات ، استناداً إلى نظرية « التبعية » هذه ، بتقسيمها إلى أقسام مختلفة ، ترى فيها كلها خيط هذه « التبعية » ، يربط بين هذه الأقسام . وثمة قسم آخر من هذه الأقسام الرئيسية هو « المدنية » تميزاً لها عن المجتمع البدائى . وتفصيل ذلك أن أى مجتمع من المجتمعات لا يعدو أن يكون واحداً من اثنين : إما بدائياً أو متمديناً ، والأغلبية الساحقة من هذه المجتمعات بدائية ، وهى مجتمعات

صغيرة نسبياً من حيث رقعتها الجغرافية وعدد سكانها ، وقصيرة الأجل نسبياً أيضاً ، وتنتهى حياتها فى الغالب عن طريق الضعف حين تقهرها جماعة « متمدينة » أو حين تبيدها جماعة أخرى غير متمدينة أيضاً . والجماعات المتمدينة ضئيلة العدد ، وكل واحدة منها تبدو أضخم من الجماعة البدائية ، ولكن الطابع الرئيسى الذى تتميز به ، هو أن الوحدة التى تؤلفها هذه الجماعات ، ليست من قبيل وحدة الفرد ، وإنما هى « الوحدة » التى تربط بين أفراد طبقة واحدة . ولا محل للقول بوجود شىء واحد اسمه « المدينة » ، إلا إذا قصدنا به ذلك الطابع المشترك ، « طابع التمدن » الذى يصدق على وصف مدنيات عديدة مختلفة . أما وحدة المدينة ، فتلك خرافة بعثت عليها الطريقة الخاصة التى درجت عليها مدینتنا ، فى إقحام المدنيات الأخرى كلها فى جباثل نظامها الاقتصادى ، وهى خرافة سرعان ما تتبدد لو أننا بدلا من النظر إلى خريطة العالم الاقتصادية ، نظرنا إلى خريطته الثقافية . وثمة قسم آخر هو الفترات أو المراحل ، التى تتخلل العهود ، أو أوقات الاضطراب ، وهى فترة الفوضى ، التى تتوسط بين انهيار مجتمع وقيام آخر تابع له ، أو منحدر منه ، كحمى العصور الوسطى المظلمة فى أوروبا ، فى الفترة ما بين انقضاء عهد الإسكندر ، ونشأة الكتلة المسيحية الغربية . وقسم آخر هو العامل فى صرح هذه المدينة من الداخل ، ويقصد به طبقة من الأشخاص تعمل فى المجتمع ، ولا تدین لهذا المجتمع بشىء ، اللهم إلا حياته المادية ، ولو أنها قد تصبح فى يوم من الأيام العنصر المسيطر فى المجتمع الذى تدین له بالتبعية ، على نحو ما حدث للمسيحيين عند نهاية المجتمع الهيلينى : وقسم آخر هو العامل الذى ينتمى إلى عالم آخر خارج هذا المجتمع ، أو إلى العالم الهمجى الذى يحيط بجماعة معينة ، والذى قد يتحالف مع العامل السابق على إحباط هذا المجتمع ، حين تنفذ قواه أو ينضب معين قوته الإنشائية . أضف إلى هذه ، الدولة العالمية والكنيسة العالمية ، وهى منظمات تنظم فى صرحها ألوان الحياة

السياسية والدينية كلها في المجتمع الذي تنشأ فيه . ونحن عن طريق دراسة السجلات التاريخية على ضوء هذه الأقسام الرئيسية للمعرفة ، نستطيع أن نتبين كثيراً من المجتمعات التي انقرضت وكانت متمدينة في زمانها ، كالمجتمع السورى والمينوى والسومرى والحثى والبابلى والأندى واليوكتى والمكسيكى والمايانى والمصرى ، وقد عاش هذا الأخير أجيالاً طويلاً منذ عام ٤٠٠٠ ق . م حتى القرن الأول من الميلاد المسيحى .

وعلى أساس هذه المقدمات ينصرف توينبى إلى مهمته الرئيسية ، وهى دراسة مقارنة للمدنيات . والسؤال الأول والجوهرى فى نظره : هو كيف ولماذا تنشأ المدن ؟ . والسؤال الثانى كيف ولماذا تتقدم هذه المدن ؟ ، والثالث كيف ولماذا تنهار ؟ ثم هو ينتقل من هذا تبعاً للخطة العامة التى رسمها فى مقدمة مجلده الأول ، لدراسة طبيعة الدول العالمية والكنائس العالمية ، وعصور البطولة ، والاتصال بين المدن فى حدود المكان والزمان ، على أن يختتم البحوث كلها بأقسام يتحدث فيها عن مستقبل المدنية الغربية ، وما سماه « ألوان من الإيجاء عند المؤرخين » .

ولقد ابتدأت بمناقشة إنتاج توينبى بقولى إنه يمثل صورة جديدة للكيفية التى يعالج بها التاريخ استناداً إلى أسس المذهب الوضعى . : والذى قصده به هذه العبارة ، هو أن الأسس التى تخلق من التاريخ دراسة لها كيائها الخاص ، مشتقة من مناهج البحث فى العلوم الطبيعية ، وهذه الأسس بدورها تقوم على فكرة وجود علاقات خارجية بين الظواهر . : تفصيل ذلك أن العالم الطبيعى يجد نفسه أمام حقائق منعزلة عن بعضها البعض ، واضحة المعالم ، بحيث يمكن أن تُعَمَدَ ، أو أنه عوضاً عن هذا يعتمد إلى تقسيم الظواهر التى يصطدم بها ، إلى مثل هذه الحقائق المنعزلة عن بعضها البعض بحيث يمكن أن تعد . ثم هو ينتقل من هذا إلى تحديد ما بينها من علائق — تلك التى تؤلف خلقات دائمة بين حقيقة من هذه الحقائق وأخرى خارجة عنها . ومجموعة الحقائق التى

ترتبط ببعضها على هذه الصورة ، تعود فتؤلف بينها حقيقة واحدة ، ترتبط بغيرها من المجموعات أو الحقائق الأخرى ، التي تنتمي إلى نفس هذه الظواهر بروابط خارجية أيضاً من النوع السالف ، وهذه الأساليب التي يعتمد عليها رجل العلم في بحوثه ، لو أمكن تطبيقها إطلاقاً لكان الشرط الأول لهذا التطبيق ، هو الفصل الدقيق الواضح بين حقيقة وأخرى ، فلا تتعدى واحدة منها نطاقها إلى الأخرى .

تلك هي الأسس التي يستند إليها توينبي في علاجه للتاريخ : لذلك نجد أن أول شيء يعمل به ، هو تقسيم موضوع الدراسة التاريخية إلى عدد يمكن تحديده من الأقسام المنعزلة بعضها عن بعض ، يسمى كل قسم منها « مجتمعاً » وكل مجتمع من هذه المجتمعات وحدة كاملة متماسكة ، ويعلق توينبي أهمية كبرى على السؤال : هل يعتبر مجتمع المسيحية الغربية استمراراً للمجتمع بعد الإسكندر ، أو هو مجتمع يختلف عنه ، وإنما يرتبط به برابط « التبعية » ؟ والإجابة الصحيحة في نظره هي الثانية ، والذي يقول بالإجابة الأولى أو يطمس الفرق القاطع بين الإيجابتين ، يرتكب جريمة لا نغتفر في حق القانون الأول من قوانين البحث التاريخي على الصورة التي يرسمها . ونحن لا يجوز لنا أن نقول بأن المسيحية الغربية هي الصورة التي انتهت إليها المدنية التي أعقبت عهد الإسكندر عن طريق عملية تطور ، تتضمن إبراز بعض عناصرها وطمس البعض الآخر ، وظهور بعض العناصر الجديدة في طبيعتها ، بالإضافة إلى عناصر أخرى جاءت نقلاً عن مصادر خارجية . إذ لو قيل هذا لتضمن مبدأً فلسفياً ، يذهب إلى أن مدنية من المدنيات ، قد تتطور إلى أشكال جديدة ، مع احتفاظها بجوهرها ، في حين أن المبدأ الذي يقول به توينبي ، هو أن المدنية لو خضعت للون من التغيير ، فقدت جوهرها وحلت محلها مدنية أخرى في أعقابها ، أو هذه المعضلة الخاصة بالتطور الذي يحدث في حدود الزمن ، تصدق أيضاً على الاتصال بين مدنية وأخرى .

في حدود المكان . مثل هذه الاتصالات ، اتصالات خارجية بين مجتمع وآخر «  
فهى لذلك تفترض وجود فاصل واضح بين مجتمع وغيره من المجتمعات  
المجاورة . لذلك يجب أن يكون في مقدورنا أن نحدد بالضبط النقطة التى ينتهى  
عندها مجتمع ما ، ويبتدئ مجتمع آخر ، ولا يجوز لنا القول بأن واحداً  
منهما يضاف على الآخر ألوانه ومعالمه .

ذلك هو تقدير المذهب الوضعى « للفردية » ، ويستند إلى فكرة تقول  
بأن مكونات الفردية وطابعها ، تكون عن طريق الفصل بين الكيان الفردى :  
وبين أى شىء آخر بوساطة فاصل دقيق يفرق بين ما ينطوى عليه في الداخل  
وبين ما هو خارج عنه . معنى ذلك أنه لاصلة إطلاقاً ، تربط بين داخل المجتمع  
وخارجه ، وهذا هو نوع الفردية الذى يصدق على وصف حجر أو أى شىء  
مادى . هذه هى الخاصة الأولى للكون المادى ، وهى التى تفرق بين هذا  
الكون المادى ، وبين عالم « العقل » حيث لا تعتمد الفردية على الفصل بينها  
وبين البيئة ، وإنما تعتمد على قدرتها على أن تتمثل هذه البيئة أو تندمجها في  
نسيجها . لذلك نجد أن هذا ليس هو المعنى المقصود من الفردية في التاريخ ،  
متى كان عالم التاريخ هو عالم العقل . والفيلسوف الذى يعرض الدراسة المدنية  
غير مدنيته ، يستطيع أن يفهم الحياة العقلية لهذه المدنية التى يدرسها عن  
طريق واحد ، هو تصويرها لنفسه . في إطار معرفته الخاصة به . فلو أن رجلاً  
من أوروبا الغربية اليوم عرض للدراسة المدنية التى أعقبت الإسكندر - دراسة  
تاريخية - لتمثل الثروة العقلية لهذه المدنية في نطاق معرفته الخاصة ، كجزء  
لا ينفصل عن هذه المعرفة الخاصة . والواقع أن المدنية الغربية قد كوَّنت  
نفسها عن طريق هذا الأسلوب بالتحديد ، ذلك أنها تمثلت العقلية التى أعقبت  
الإسكندر في محيط تفكيرها ، وأضفت على هذا الثراء العقلى تطوراً سرى .  
به في اتجاهات جديدة . كذلك لا تتصل المدنية الغربية بالمدنية التى أعقبت  
الإسكندر عن طريق خارجى مجرد . والواقع أن العلاقة داخلية ! ذلك أن



المدنية الغربية لا تعبّر عن كيانها المنفرد ، بل لم تبلغ هذا الكيان ، عن طريق  
التفرقة بينها وبين المدنية الهيلينية ، وإنما بلغت عن طريق التزامها نفس الطابع  
ونفس الأسس التي كانت للمدنية الهيلينية ( التي أعقبت الإسكندر ) .

ولم يستطع توينبي أن يبين هذه الحقيقة ، لأنه بنى فكرته في التاريخ  
استناداً إلى فلسفة طبيعية بحتة . تفصيل ذلك أنه ينظر إلى حياة المجتمع ، على  
أنها حياة طبيعية ، وليست حياة عقلية ، على أنها شيء يقوم على أسس  
بيولوجية بحتة ، ويحسن أن يُفهم قياساً إلى أمثلة بيولوجية - وتلك ظاهرة  
مرتبطة بحقيقة أخرى ، هي أنه لم يستطع أن يصل إلى فكرة المعرفة التاريخية ،  
بوصفها فكرة تعتمد على تصوير المؤرخ للماضي ، تصويراً جديداً بالشكل  
الذي تسيغه عقلية : هو يرى في التاريخ مجرد مشهد من المشاهد ، أو أنه  
عبارة عن شيء يتألف من عدة حقائق شاهدها وسجلها المؤرخ ، أو عدة  
ظواهر مرت مروراً عابراً أمام ناظره ، ولكنها ليست ألواناً من التجارب ،  
التي لا بد وأن يساهم فيها ، وأن يفترض أنها تجاربه الخاصة : وبعبارة أخرى ،  
نستطيع أن نقول إنه لم يعتمد على تحليل فلسفي للطريقة التي حصل بها على  
معرفة التاريخ . إن لديه المقادير الضخمة من هذه المعرفة ، ولكنه يعالجها  
كما لو كانت شيئاً عثر عليه في كتبه معداً إحصاءاً كاملاً . والمشكلة الهامة  
التي يُعنى بها ، هي مشكلة ترتيب المادة متى أمكن جمعها . وإذن تكون  
طريقته كلها في الحقيقة هي طريقة « الخانات » التي نظمت تنظيمًا دقيقاً ،  
وعنونت بصورة تجعل من الممكن توزيع هذه الحقائق التاريخية المجزأة  
تبعاً لها . وليست هذه الطرق سيئة في ذاتها ، ولكن لا بد لها من مخاطر  
تترتب عليها ، أهمها الخطر الذي ينسبنا أن هذه الحقائق التي قسمت هذا  
التقسيم ، لا بد وأن تنفصل عن السياق الذي وردت فيه بواسطة عملية  
تشريح ، وهي عملية متى استحالت إلى عادة ، أدت إلى سيطرة فكرة معينة  
على العمل : سننسى حينئذ أن الحقيقة التاريخية في صورتها القائمة ،

وبالصوره الواقعيه التي يعرفها المؤرخ ، إن هي إلا عملية دائمة تنتقل بالشئ من حالة إلى حالة أخرى : وهذا العنصر الذي يضمن على الحقيقة التاريخيه معنى العمليه ، هو حياة التاريخ . فإكفي تقسم الحقائق التاريخيه على هذه الصوره ، يجب علينا في أول الأمر أن نبحث هذا الكيان التاريخي الفياض بالحياه ( معنى ذلك أن الطابع الرئيسى للتاريخ ، بوصفه عملية ، يجب أن يُنكر ) حتى يمكن لنا تشريحه .

وإذن فالنقد الذي ينبغي أن نسوقه على هذه الأسس التي استتمها توينبي ذو شقين : أولهما اعتقاده أن التاريخ نفسه ، أو أن العمليه التاريخيه نفسها ، تنقسم بخطوط حاده إلى أجزاء لا رابطه بينها ، وبذلك ينكر على هذه العمليه صفة الاستمرار التي تكفل التفاعل والتشاكل بين كل جزء من أجزاء هذه العمليه وبقية الأجزاء . والتفرقة التي يقول بها بين المجتمعات أو المدينيات ، هي في الحقيقة « التفرقة » بين مراكز الإشعاع والقوة في هذه العمليه . لقد أخطأ فهمها ، فزعم أنها تفرقة بين كتل أو تجمعات من الحقائق ، هي أقسام هذه العمليه التاريخيه : وثانيهما الخطأ في تكييف العلاقة بين العمليات التاريخيه ، والمؤرخ الذي يعرفها : وهو ينظر إلى المؤرخ على أنه الرجل الذكي الذي يشهد أحداث التاريخ ، كما أن رجل العلم هو الرجل الذكي الذي يشهد أحداث الكون المادى ، ولم يدر بخلافه أن المؤرخ هو العنصر الذي لا يتجزأ من العمليات التاريخيه نفسها ، وأن عليه أن يتمثل في نفسه ألوان التجارب التي يدرسها من الوجهه التاريخيه . وكما أن الأجزاء المختلفه ، التي تتألف منها العمليه التاريخيه قد أسىء فهمها ، فصورت بمعزل عن بعضها البعض ، فكذلك صور المؤرخ بمعزل عن العمليه التاريخيه كلها . وهذان النوعان من النقد ينتهيان إلى شئ واحد في نهاية الأمر . هو أن التاريخ قد تحول إلى دراسة من دراسات الكون المادى ، والماضى - بدلا من أن يعيش في الحاضر كما هو الحال في التاريخ - صور على أنه ماض في حين

للعدم ، كما هي الحال في ظواهر الكون المادى . ولكن يجب على أن أضيف في نفس الوقت ، أن هذا النقد لا ينصب إلا على المبادئ الجوهرية ، إذ الواقع هو أن توينبى حين يستطرد في تفصيل بحثه ، يفيض بأحاسيسه التاريخية الصادقة ، وقلما يسمح لأحكامه التاريخية أن تتأثر بالأخطاء التي تضمنتها مبادئه . والموضع الوحيد الذى حدث فيه هذا ، هو حكمه على الإمبراطورية الرومانية ، التي حسب أنها مجرد مرحلة في انهيار المدنية التي أعقبت الإسكندر . معنى ذلك أنه يسبب الصلة الوثيقة التي تربط بينها وبين لليونان ، إلى حد يتعذر معه القول بأنها تؤلف مدنية قائمة بذاتها ، ولأن هذا هو الشرط الوحيد الذى يدفعه إلى التسليم بأنها كانت ذات مدنية قائمة بنفسها ، قد وجد نفسه في مأزق يضطره إلى تجاهل كل ما حققته من أعجاز ، ومن أجل ذلك يعالجها على أنها مجرد ظاهرة من ظواهر الانهيار ، ولكن الذى يحدث في الواقع التاريخي ، هو أنه لا توجد مجرد ظواهر انهيار ، وتفصيل ذلك أن كل انهيار هو في نفس الوقت ، ظهور أو بزوغ ، وأن نقط الضعف في المؤرخ نفسه - هو ضعف يتصل بمبلغه من العلم أو بتصويره للعاطي - الأمر الذى يرجع إلى مجرد الجهل بالإضافة إلى الاعتبار التي تسيطر على حياته العملية - هي التي تمنعه من أن يتبين هذا الطابع الثنائي في أية عملية تاريخية مهما كان لونها - طابع البناء والهدم في نفس الوقت .

## ٢ - ألمانيا

(١) ويندلبانند Windelband : حدث في ألمانيا موطن النقد التاريخي ، أن شاهد الجزء الأخير من القرن التاسع عشر ، اهتماماً عظيماً بنظرية التاريخ ، تزايد في السنين التالية ، ثم انصرف بصفة خاصة إلى طبيعة الفارق بين التاريخ والعلم . وكان من بين الميراث الذى توارثته ألمانيا عن عصرها الفيلسوف العظيم - عصر كانت وهيغل - فكرة ذهب إلى أن

الطبيعة والتاريخ ، يعتبران إلى حد ما عالمين منفصلين لكل طابعه الخامس : .  
وقد دأب فلاسفة القرن التاسع عشر على تكرار هذا الفارق ، كقصّة  
اصطلاح عليها دون بحث واستقصاء ، حتى لقد فقدت قيمتها فلم يعد لها  
أثر وسط هذا التكرار . . مثل ذلك أن « لوتز » في كتابه « العالم الصغير »  
الذى نشر في عام ١٨٥٦ ، قال إن الطبيعة هي منطقة القوانين الجبرية ، في  
حين أن التاريخ منطقة الإرادة الحرة التي لا تخضع للجبرية ، وهي فكرة في حد  
ذاتها ، تريد لصدى الفلسفة المثالية التي أعقبت كانت ، ولا تنطوي على معنى  
محدود عند لوتز ، على النحو الذي نستطيع أن نتبينه بوضوح في الفصول الغامضة  
الجوفاء عن التاريخ في هذا الكتاب . . ولقد ورث لوتز عن فلاسفة الألمان  
المثاليين ، وخصوصاً الفيلسوف « كانت » فكرة الطبيعة الثنائية عند الإنسان .  
كان في بداية حياته قد درس علم وظائف الأعضاء ، فأصر على أن جسم  
الإنسان يتألف من مجموعة من الأجهزة ، ولكنه اعتقد في نفس الوقت في  
حرية العقل الإنساني . . ومن ثم نجد أن الإنسان ، بوصفه جسماً ، يقطن  
عالم الطبيعة ، ولكنه بوصفه عقلاً يسكن عالم التاريخ . ولكنه بدلاً من تفصيل  
العلاقة بين هذين الشئين ، كما فعل الفلاسفة المثاليون ، ترك المشكلة  
كلها معلقة في الهواء ، ولم يحاول التفكير فيها إطلاقاً . على أن إنتاجه  
يحمل طابع الجفاف والغموض العاطفي ، الذي أعقب انهيار الفلسفة المثالية  
في ألمانيا .

وقد استعمل الكتاب الألمان الآخرون نظريات علمية أخرى ، للتدليل  
على الطابع الذي تحمله ألفاظ هذه المقارنة المألوفة . : من ذلك ما لجأ إليه  
المؤرخ الممتاز درويسن في كتابه : (Grundriss des Historik) (جينا ١٨٥٨)  
حين عرف « الطبيعة » بأنها مسرح الموجودات المادية ذات الكيان الثابت  
(das Nebeneinander des Seienden) و« التاريخ » بأنه تعاقب الظواهر  
التي لا قرار لها ولا استقرار : (das Nacheinander des Gewordenen) .

وفى ذلك مجرد مقارنة على سبيل المجاز أو البلاغة ، لو استندت إلى شيء من القوة الظاهرية ، لكن مردها إلى إغفال أمر من الأمور ، هو أن عالم الطبيعة أيضاً مسرح لأحداث وعمليات تتعاقب فى سباق منتظم ، وأن التاريخ كذلك مسرح للظواهر التى توجد جنباً إلى جنب ، مثل ذلك الحرية والرأسمالية التى يعتبر وجودها مشكلة يعرض لدراستها التفكير التاريخى : الحقيقة هى أن تفاهة مثل هذه النظرية ، تشير إلى أن الناس قد افترضوا مجرد افتراض الفارق بين الطبيعة والتاريخ ، بدون أية محاولة تستهدف فهم حقيقته :

على أن الجهود الحقيقى الأول ، الذى استهدف فهم المقارنة ( بين الطبيعة والتاريخ ) قد بُدِلَ فى أواخر القرن ، حين ظهرت مدرسة فلسفية جديدة مشتقة من الفيلسوف « كانت » . كان من نتيجة المبادئ العامة ، التى استنتجتها هذه المدرسة ، أن فهمَ الفارق بين الطبيعة والتاريخ ، أمر يتطلب من الباحث ، أن يعرض له من وجهة النظر الذاتية ، أى إلى أن الإنسان ينبغي أن يفرق بين أساليب التفكير عند رجل العلم ورجل التاريخ . واستناداً إلى وجهة النظر هذه ، عرض للموضوع « ويندلباند » مؤرخ الفلسفة العظيم ، فى محاضرة ألقاها فى استراسبورج عام ١٨٩٤ كمعيد<sup>(١)</sup> معهد — محاضرة لم تلبث أن اشتهرت .

وقد قرر فيها أن التاريخ والعلم دراستان منفصلتان ، ولكل منهما بحث خاص به . قال إن هدف العلم هو صياغة القوانين العامة ، وهدف التاريخ هو وصف الحقائق الفردية ، وهذا الفارق بين الاثنين — قد أضيف عليه طابع القدسية ، بقوله إن ثمة علمين من العلوم (Wissenschaft) :

(١) بين دراسة التاريخ وعلم الطبيعة "Geschichte und Naturwissenschaft" (المجلد ٢ الطبعة الخامسة ١٩١٥) (ص ١٣٦ - ٦٠) .

علوم تستند إلى قوانين عامة يقصد بها العلم بالمعنى المعروف للكلمة ، وعلم له طابع خاص وهو التاريخ . . وهذه التفرقة بين العلم الذى ينصرف إلى دراسة الكليات المجردة ، والتاريخ الذى ينصرف إلى دراسة الظواهر الجزئية ، لا تنطوى على أهمية تذكر ، ولم تكن حتى تكيفاً دقيقاً للفرق الذى يبدو بين الدراستين لأول وهلة ، إذ الواقع هو أن القضية المنطقية « هذه حالة حمى تيفودية » ، ليست من قبيل التاريخ وإنما هى من قبيل العلم ، ولو أنها وصف لحقيقة فردية ، فى حين أن العبارة « كل النفود الفضية الرومانية مزيفة » ليست من قبيل العلم ، ولكنها تاريخ ، ولو أنها صيغت فى قالب القضايا العامة : قد يستطيع ويندلبلاند فى معنى من المعانى ، أن يدافع عن هذا الفارق المزعوم بين الدراستين ، ضد هذا النقد بالطبع . . ذلك أن القضية العامة التى تصدق على النقد ، فى القرن الثالث ، إن هى فى الحقيقة إلا عبارة تصف حقيقة واحدة جزئية هى السياسة النقدية فى الإمبراطورية الرومانية الأخيرة . وتشريح هذا المرض كتيفود ، لا يعتبر الحقيقة قضية جزئية بقدر ما يعتبر حقيقة من الحقائق الجزئية التى تندرج تحت نظرية عامة ، هى تعريف « التيفود » : بذلك لا تنصرف مهمة العالم إلى تشريح التيفود فى حالة معينة ( ولو أن هذه هى مهمته أيضاً بالإضافة إلى المهمة الرئيسية ) ، وإنما تنصرف إلى تحديد الطبيعة العامة لهذا المرض . وكذلك نجد أن مهمة المؤرخ بوصفه مؤرخاً تنصرف إلى دراسة الخصائص الفردية للأحداث التاريخية الجزئية ، لا الوصول إلى قضايا عامة ، ولو أن هذا أيضاً يدخل فى دائرة اختصاصه كاعتبار ثانوى . ولكن متى سلمنا هذا كان ذلك إقراراً منا بأن صياغة القوانين العلمية ، ووصف الحقائق الجزئية ، لا يمكن أن يكونا لونين من التفكير يستبعد الواحد منهما الآخر ؛ بحيث يمكن أن يتسعا لحقيقة الكون المادى بكل مظاهرها ، تقسم بين هذين الاثنين ، وفقاً لهذا الاتفاق الودى الذى يعتقد فيه ويندلبلاند .

على أن كل ما يهدف إليه ويندلباند من هذه المناقشة ، التي تعرض للعلاقة بين العلم والتاريخ ، هو أن يثبت حق المؤرخين في انتهاج الأسلوب الذى يرتضونه فى بحوثهم ، وبمعزل عن أى تأثير عليهم فى هذا الصدد ، وهى مناقشة تمثل حركة انفصالية قام بها المؤرخون للتخلص من صرح علمية تخضع لعبودية العلوم الطبيعية . . ولكن ما هى حقيقة هذه البحوث ، وما هى الطريقة التى يمكن أن تُعمَلَ بها أو ينبغى أن تعمل بها ؟ ذلك هو السؤال الذى لم يستطع الإجابة عليه . . أضف إلى ذلك أن ويندلباند لا يستطيع أن يتبين هذا العجز فى نفسه . وتفصيل ذلك أن حديثه عن « علم له طابعه الخاص » يتضمن احتمال الوصول إلى معرفة تحيط بالأحداث الجزئية — معرفة « علمية » — أى معرفة من النوع العقلى ، أو النوع الذى لا يستند إلى التجربة . ولكن الذى يبعث على الدهشة فى مؤرخ عظيم من هذا الطراز من مؤرخى الفكر ، هو أنه لا يدرك أن تقليد الفلسفة الأوروبية دلها منذ عهد اليونان حتى الوقت الذى عاش فيه ، يكفر بمثل هذا اللون من المعرفة كفراً لا حيدة عنه . . ذلك أن الحادث الفردى ، أو الظاهرة الفردية ، بوصفها لوناً من ألوان الوجود الزائف العابر ، تُدرك أو تُعرف فى حالة وجودها فقط ، وفيما عدا ذلك لا يمكن أن ترقى إلى مرتبة الشيء الثابت ، الذى يستند إلى أسس منطقية تنتظم كيانه ، على النحو الذى نسميه بالمعرفة العلمية . تلك نقطة أفاض فى شرحها وإيضاحها الفيلسوف شوبنهاور<sup>(١)</sup> إذ يقول :

« التاريخ دراسة يعوزها الطابع الرئيسى للعالم — وذلك هو إغفال الموجودات المادية التى ندركها بالوعى الحسى . وكل ما يستطيع التاريخ أن يعمل به هو التنسيق البسيط للحقائق التى سجلها ، من أجل ذلك لا توجد

(1) Die welt als Wille und Vorstellung (3rd edn., 1859) vol ii, p. p. 499 — 509, Über Geschichte.

نظرية للتاريخ على النحو الذى يوجد فى الدراسات العلمية الأخرى : .  
وتفصيل ذلك أن الدراسات العلمية ، بوصفها نظريات للمعرفة تتحدث دائماً  
عن الأنواع ، فى حين أن التاريخ يتحدث دائماً عن الأحداث والظواهر  
الفردية . ومعنى ذلك أن يكون التاريخ علم الجزئيات ، وهو قول يحمل فى  
حقيقته عنصر التناقض » .

ولكن ويندلباند يتعمى عن هذا التناقض ، فيتناساه بشكل يبعث  
على الدهشة ، خصوصاً فى هذه الفقرات التى يهتئ فيها إخوانه المحدثين  
بإستبدال « تاريخ » العالم بالصورة التى تقدم عليها العهد (Geschichte)  
بعلم جديد أمتن منه هو علم الثقافة (Kultu wissenschaft) . والتغيير الوحيد  
الذى استحدثت بهذه الكلمة ، يبدو فى التشابه اللفظى بين هذه العبارة ،  
وبين اسم العلوم الطبيعية . أى أن السبب الوحيد فى إقرارها ، هو أنها تُنسب  
الناس عمق الفارق بين التاريخ والعلوم الطبيعية ، وأن يعمروا بالفارق بين  
الدراستين مروراً عابراً ، على هدى أسلوب البحث فى المنهج الوضعى ،  
حتى يتسنى لهم بذلك إدراج التاريخ فى نطاق العلم .

وطالما انصرف مجهود وندلباند إلى مناقشة المشكلة الخاصة بقيام علم  
يعرض لبحث الأحداث الجزئية ، لم تخرج إجابته عن القول بأن معرفة  
المؤرخ بالأحداث التاريخية ، تتألف من أحكام يصدرها تتعلق بالقيم الروحية  
للأحداث التى يعرض لدراستها ، ومن ثم يكون تفكير المؤرخ مرتبطاً  
بالتفكير فى عالم الأخلاق ، والتاريخ بدوره فرع من فروع هذا العلم .  
ولكن التسليم بهذا معناه أننا نجيب عن السؤال القائل كيف يمكن للتاريخ أن  
يكون علماً ؟ بقولنا إنه ليس بعلم : لقد عمد وندلباند فى كتابه « مقدمة  
الفلسفة <sup>(١)</sup> » إلى تقسيم موضوع الفلسفة كله إلى قسمين : نظرية المعرفة ،



ونظرية القيمة ، ثم هو يدرج التاريخ تحت الجزء الثاني . بذلك يستبعد التاريخ من منطقة المعرفة إطلاقاً ، والخاتمة التي تنتهى إليها ، هى أن المؤرخ فى عرضه للأحداث الجزئية ، لا يتصدى لمعرفتها أو التفكير فيها وإنما عليه أن يدرك قيمتها إدراكاً بدسهيماً ، لا يستند إلى بحث ، وذلك هو نوع النشاط الذى يشبه نشاط الفنان بصفة عامة ، ولكن نجد هنا مرة أخرى ، أن العلاقة بين التاريخ والفن لم تبحث بحثاً علمياً .

(ب) ريكارت Rickert : وثمة لون من التفكير يرتبط بتفكير وندلباند ارتباطاً شديداً ، ولكنه أدق من حيث التنظيم العلمى : ذلك هو تفكير « ريكارت » الذى ظهر مؤلفه الأول فى التاريخ فى فرايرج عام ١٨٩٦ . وينذهب « ريكارت » إلى أن وندلباند ، كان فى الحقيقة يعرض لفارقين بين العلم والتاريخ بدلا من فارق واحد . أولهما فارق بين تفكير ينصرف إلى القضايا العامة ، وتفكير ينصرف إلى القضايا الجزئية . وثانيهما فارق بين تفكير ينصرف إلى القيم الأخلاقية ، وتفكير لا علاقة له بهذه القيم . وبالجمع بين هذين الاثنين يصل إلى أربعة أنواع من الدراسات العلمية (١) دراسات لا علاقة لها بالقيم ، وتهدف إلى الوصول إلى قضايا عامة ، تلك هى العلوم الطبيعية البحتة (٢) دراسات لا علاقة لها بالقيم ، تنصرف إلى دراسة الأحداث الجزئية ، تلك هى العلوم الطبيعية الشبيهة بالتاريخ كالجيوولوجيا وعلم الحياة التطورى وغير ذلك (٣) دراسات تتعلق بالقيم والقضايا أو القوانين العامة أو علوم التاريخ ذات الطابع العلمى ، كعلم الاجتماع والاقتصاد والفقه النظرى وهكذا (٤) دراسات تتعلق بالقيم ، وتنصرف إلى دراسة الأحداث الجزئية ، وهى الدراسة التاريخية . . أضف إلى ذلك ما يراه ، من أن محاولة وندلباند لتقسيم حقيقة الكون إلى قسمين يستبعد الواحد منهما الآخر ، هما الطبيعة والتاريخ ، قضية لا يمكن الدفاع عنها . إن الطبيعة فى صورتها القائمة لا تتألف من قوانين ، وإنما تتألف من جزئية على النحو الذى

يبدو في التاريخ — لذلك يصل ريختر إلى نظرية تقول بأن حقيقة الكون المادى بصفة عامة هي التاريخ . وتفصيل ذلك أن العلوم الطبيعية ، تتألف من شبكة من القوانين العامة والنظريات العلمية التي ابتكرتها العقلية الإنسانية . فليست هذه في آخر الأمر إلا نسيجاً من التفكير العقلي البحت ، الذي لا يمت بصلة إلى حقيقة الكون المادى ، وتلك هي الفكرة التي عبر عنها في عنوان كتابه : "Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" ويقصد بها الحدود المفروضة على صياغة القوانين العلمية المجردة ( أو المدلولات العلمية المجردة ) ، ومن ثم نجد أن العلوم الأربعة التي يتحدث عنها ، تؤلف في مجموعها قائمة تنتظم في ناحية من نواحيها ألوان التفكير المجرد ، الذي يفرضه العقل فرضاً يبلغ به أقصى حدود التطرف ، على النحو الذي نتيقنه في صياغة المدلولات الفكرية المجردة ، وما تنسم به من طابع متكلف ، كما تنتظم في الناحية الأخرى ألوان المعرفة الموضوعية الحقة ، بكل ما في الكلمة من معنى — تلك هي المعرفة الخاصة بحقيقة الكون المادى على نحو ما تبدو في صورها الجزئية ( أو الأحداث الفردية ) .

ويبدو لأول وهلة ، أن هذا تنفيذ ختامي كاف للقضاء على المذهب الوضعي . وتفصيل ذلك أن العلوم الطبيعية ، التي كانت بالأمس النوع الوحيد من المعرفة الحقة ، قد هبطت إلى الحد الذي أصبحت معه ألواناً من الأفكار التفسيرية ، التي صيغت في الهواء والتي لم تبلغ الكمال العلمي ، إلا بقدر بعدها عن الحقائق المادية الموضوعية في هذا الكون المادى ، وما يصدق على هذه من وصف . ولم يعد ينظر إلى التاريخ على أنه مجرد لون من ألوان المعرفة الممكنة المشروعة ، ولكن على أنه النوع الوحيد من المعرفة الحقة القائمة ، أو التي يمكن أن تقوم . . . ولكن هذا التنفيذ الذي قصد به تسفيه المذهب الوضعي ، لم يعجز فقط عن إنصاف العلوم الطبيعية ، وإنما يسىء فهم حقيقة التاريخ في نفس الوقت ، وتفصيل ذلك أن « ريكارت » ينظر إلى طبيعة

الكون المادى من وجهة نظر المذهب الوضعى ، فإيراهما مقسمة إلى حقائق مادية بمعزل عن بعضها البعض ، ثم هو ينتقل من هذا إلى تشويه التاريخ قياساً إلى المذهب الوضعى أيضاً ، فيذهب إلى أنه يتألف من مجموعة من الأحداث الجزئية ، لا تختلف عن حقائق الطبيعة ، إلا بوصفها الإطار الذى تنشط فيه القيم الأخلاقية . . ولكن جوهر التاريخ لا ينصرف إلى ما يحتويه من أحداث جزئية ، مهما تكن قيمة هذه الأحداث ، وإنما ينصرف إلى العملية أو التطور الذى ينتقل بنا من حادث إلى آخر . ولم يستطع «ريكارى» أن يتبين ، أن طابع التفكير التاريخى ، هو الطريقة التى تستطيع بها عقلية المؤرخ ، بوصفها عقلية التحليل الحاضر — أن تدرك العملية التى تتمخضت عن وجود هذا العقل نفسه ، نتيجة للتقدم العقلى الذى حدث منذ الماضى . وعبر المراحل التطورية . كذلك عجز عن أن يتبين أن الأمر الذى يضىء على الحقائق الماضية قيمتها ليس هو مجرد صفة الماضى — ذلك أنها ليست من قبيل ماض قد طواه البلى ، وإنما هو ماض يعيش فى الحاضر — هو تراث الأفكار الماضية التى تمثلها المؤرخ بفضل نشاط وعيه التاريخى ، أما الماضى الذى يقتطع من الحاضر — وبذلك يستحيل إلى مجرد مشهد — فلا قيمة له إطلاقاً . إن هو إلا تاريخ تحول إلى طبيعة ( ظاهرة من ظواهر الكون المادى<sup>(١)</sup> ) ومن ثم نجد فى آخر الأمر ، أن المذهب الوضعى استطاع أن ينتقم لنفسه من «ريكارى» وتفصيل ذلك أن الحقائق التاريخية تصبح من قبيل الأحداث المفككة التى انفصلت عن بعضها البعض ، ومن ثم نجد أن العلاقة بين حادث وأخرى ، لا تعدو أن تكون من نفس نوع العلاقات الخارجية التى تنصرف إلى الزمان والمكان ، والقرب فى المحيط الزمانى والمكانى ، والتشابه ، والسببية ، كما هى الحال فى حقائق الكون المادى .

(ج) «سيميل» Simmel : وثمة محاولة أخرى نحو فلسفة التاريخ ،

(١) عبارة تفسيرية من عنديات المترجم .

كانت تبلور في نفس الوقت ، هي محاولة سيمبل الذي يرجع مقاله الأول (١) عن هذا الموضوع إلى عام ١٨٩٢ . تميّز هذا الكاتب بعقلية قوية متعددة النواحي ، أُنيتُ قدراً كبيراً من الابتكار والنفاذ إلى الحقائق ، رغم عجز عن وجهة التفكير القومي المركز ، وإنتاجه في التاريخ مليء بالملاحظات القيمة ، ولكنه ضئيل القيمة كدراسة علمية نظامية للمشكلة . لقد أرك بوضوح ، ألا محل للقول بأن المؤرخ يعرف الحقائق بالمعنى التجريبي ، الذي نفهمه من مدلول كلمة « يعرف » . ذلك أن المؤرخ لا يستطيع أن يكون على بينة من موضوعه إطلاقاً ، إذ الواقع أن هذا الموضوع هو الماضي . ذلك أنه يتألف من أحداث قد حدثت وانتهت ، فلم تعد قائمة حيث هي ليتسنى له ملاحظتها . وإذن تكون المشكلة التي تتصل بالفرقة بين العلم والتاريخ ، على النحو الذي وضعه نندلباند وريخث غير ذات موضوع . تفصيل ذلك أن حقائق الكون المادي وحقائق التاريخ ، ليست حقائق بالمعنى المفهوم من الكلمة في الحالتين . ذلك أن حقائق الكون المادي هي الحقائق التي يستطيع رجل العلم أن يدركها أو يمثلها في معمله ، وينظر إليها بعينه ، أما حقائق التاريخ فليس لها هذا الوجود « العيني » إطلاقاً . وكل ما يستطيع المؤرخ أن يحصل عليه ، هو الوثائق والآثار التي يتعين عليه أن يستقي منها الحقائق بطريقة من الطرق . أضف إلى هذا أنه يرى أن التاريخ عمل من أعمال الروح ، من أعمال الشخصيات الإنسانية ، وأن الشيء الوحيد الذي يمكنه من كتابة هذا التاريخ ، هو أنه هو شخصياً روح من هذه الأرواح ، وشخصيته من هذه الشخصيات . كل هذا جميل ومعقول ، ولكن هنا تأتي مشكلة سيمبل . وتفصيل ذلك أن المؤرخ باعتماده على وثائقه في أول الأمر ، يرسم في عقله صورة يعتقد أنها تصدق على الماضي . هذه الصورة قائمة في

محدود عقله ، ولا وجود لها في مكان آخر . . هي في الحقيقة صورة ذهنية « ذاتية » ، ولكنه يدعى أن هذه الصورة الذاتية تصدق من الوجهة الموضوعية ، فكيف يمكن ذلك ؟ كيف يمكن لمجرد صورة ذاتية مرسومة في ذهن المؤرخ أن تصدق على الماضي وتوصف بأنها شيء حدث فعلاً ؟

ولكن نريد أن نسجل مرة أخرى ، أن سيمبل جدير بالذكر لأنه فطن إلى هذه المشكلة ولكنه عجز عن حلها . وكل ما يستطيع أن يقوله هو أن المؤرخ مقتنع بالحقيقة الموضوعية التي تقابل هذه الصور الذهنية التي رسمها لنفسه . إنه ينظر إلى هذه الصور على أنها شيء حقيقي ، بصرف النظر عن تفكيره فيها في اللحظة التي يعرض فيها لدراستها ، ولكن واضح أن هذا ليس حلاً للمشكلة ، لأن السؤال لا ينصرف هنا إلى اقتناع المؤرخ بهذه الصورة ، وإنما ينصرف إلى أسس هذه الصورة التي تبعث على الشعور بالإقناع . هل يعد اقتناعه هنا من قبيل الوهم ، أو هل يستند إلى أسس عملية ؟ إن سيمبل يعجز عن الإجابة عن هذا السؤال ، ويبدو أن السبب في هذا العجز ، هو أنه لم يتعمق في نقده لفكرة الحقيقة التاريخية . . كان على حق حين تبين أن الحقائق الماضية ، لأنها في عالم الماضي ، قد أصبحت بمعزل عن الإدراك الحسي للمؤرخ ، ولكن لأنه عجز عن فهم طبيعة العملية التاريخية فهماً تاماً ، لم يدرك أن عقلية المؤرخ وريثة الماضي ، وأنها ما تبلورت في هذه الصورة ، إلا بفضل تطور سرى بهذا الماضي إلى الحاضر ، ولذا فالماضي في عقلية المؤرخ قد اختلط بنسيج الحاضر . . إنه يفكر في الماضي التاريخي على أنه ماض مضى وانقضى ، فإذا ما تساءل كيف يستطيع المؤرخ إحياء هذا الماضي في عقله ، كان من الطبيعي أن يعجز عن الجواب . لقد خلط بين العملية التاريخية ، التي يعيش فيها الماضي في الحاضر ، والعملية الطبيعية ، التي ينقضي فيها الماضي بمجيء الحاضر . واختزال العملية التاريخية إلى عملية طبيعية على هذه الصورة ، بقية من تراث المذهب الوضعي . ولذا

تجد مرة أخرى أن إخفاق سيمل في وضع فلسفة التاريخ ، مرده إلى أنه لم يستطع أن يفلت نهائياً من وجهة نظر المذهب الوضعي .

( د ) دلتى "Dilthey" : وأعظم إنتاج في هذا الموضوع قيمة تمخضت عنه

هذه الفترة ، كان إنتاج دلتى العبقري الوحيد المهممل ، الذى نشر كتابه الأول والأخير في تاريخ مبكر ، هو عام ١٨٨٣ واسمه « مقدمة لعلوم العقل » ولكنه استمر حتى عام ١٩١٠ في نشر مقالات متفرقة ممتعة وهامة في نفس الوقت يختص جزء منها بتاريخ الفكر ، أهمها سلسلة من الدراسات القوية ، تعرض لموضوع تكوين العقلية الحديثة منذ عهد النهضة وحركة الإصلاح الديني ، والجزء الآخر خاص بنظرية التاريخ . كان قد انصرف اهتمامه إلى كتابة بحث تحليلي نقدي للعقل التاريخي ، قصد به مؤلفاً ضخماً من نوع بحوث الفيلسوف كانت ، ولكن هذا العزم لم يخرج إلى حيز الوجود .

وفي كتابه « مقدمة لعلوم العقل » ، دافع عن نظرية سبق وندلباند إليها بإحدى عشرة سنة ، تلك هى أن التاريخ يعرض لدراسة الظواهر الفردية المادية ، في حين أن العلوم الطبيعية تعرض لدراسة القوانين العامة المجردة . ولكن هذه التفرقة لم تنته به إلى وضع فلسفة معقولة للتاريخ ، لأن الظواهر الجزئية التى انصرف تفكيره إليها ، كانت من قبيل الحقائق الماضية المنفصلة بعضها عن بعض ، بحيث لا تستند إلى وحدة تنسق بينها كلها في نسيج عملية حقيقية تنظم مراحل التطور التاريخي . ولقد رأينا ( في الجزء الثالث البند التاسع ) ، أن تصوير التاريخ بهذه الصورة ، كان نقطة الضعف ، التى طبعت التفكير التاريخي نفسه ، طوال هذه الفترة ، وأن نفس هذه الفكرة في إنتاج وندلباند وريكرت ، وقد وقفت عائفاً في سبيل الفهم الصادق للمشكلة الفلسفية للتاريخ .

ولكن دلتى لم يقتنع بنظرية هذه . . . لقد أثار في المقالات (١) التى كتبها

(1) Gesammelte Schriften, vol. vii.

أخيراً هذا السؤال : كيف يتسنى للمؤرخ ، أن يقوم بمهمته التي تنصرف في جوهرها إلى معرفة الماضي ، معرفة تبتدئ كما هي الحال ، بالوثائق . والمادة التاريخية التي لا يتسنى لها وحدها أن تكشف عن هذا الماضي . وهو يجب على ذلك ، بأن هذه المادة إنما تتيح له مجرد فرصة لتكوين صورة ذهنية في نفسه عن ذلك النشاط الروحي ، الذي بعث على تدوين هذه المادة في الأصل . إن المؤرخ بوحى من حياته الروحية نفسها ، وقياساً إلى ما تفيض به هذه الحياة من قيم جوهرية ، يستطيع أن يبعث الحياة في هذه المادة الميتة التي يجدها أمامه . . ومن ثم نجد أن المعرفة التاريخية الحق ، تنصرف إلى نوع المعرفة التي تنبثق من قرارة النفس "Erlebnis" حين تحيط علماً بالموضوع الذي تعرض لدراسته ، في حين أن المعرفة العملية ، إن هي إلا محاولة تستهدف فهم ظواهر الكون المادي "Begeifen" ، باعتبارها مشهداً خارجياً يعرض لرجل العلم . وهذه الفكرة ، التي تذهب إلى أن المؤرخ يعيش في جو الحادثة التي يعرض لدراستها ، أو التي تجعله يتمثل هذه الحادثة في صورة يضيفها على مشاعره وتفكيره ، خطوة تقدمية في البحث التاريخي لم يبلغها أحد من المؤرخين الألمان المعاصرين لدلثي . ولكن ثمة مشكلة قائمة لم تحل بعد . . تفصيل ذلك أن الحياة في نظر دلثي تنصرف إلى المعرفة التي تصل إلينا بطريق مباشر ( كما تعرف الموجودات الحسية مثلاً ) ، فهي إذن معرفة إن تأتي عن طريق التفكير أو أساليب المعرفة العلمية . لذلك لا يكفي للمؤرخ أن يتمم شخصية يوليوس قيصر أو نابليون ، لأن مثل هذا التتمم ، لا يصيب من المعرفة الحقيقية بشخصية قيصر أو نابليون ، أكثر مما يصيب قولنا بأن شخصية المؤرخ بهذه الصورة الواضحة أمامي ، تعني معرفة كاملة بشخصية هذا المؤرخ ومكوناتها .

ولقد حاول دلثي حل هذه المشكلة بالرجوع إلى عالم النفس . . تفصيل ذلك أن وجودي المادي فيه إثبات لشخصيتي ، ولكن أستطيع عن طريق

التحليل السيكولوجي فقط ، أن أعرف حقيقة نفسي ، أى أن أفهم العناصر التي تتكون منها شخصيتي هذه . كذلك يجب على المؤرخ الذي يحيى الماضى في عقليته - إذا أراد أن يكون مؤرخاً بحق - أن يتفهم حقيقة هذا الماضى الذى يحاول إحياءه . إن مجرد عملية الإحياء هذه ، تضيف على شخصية المؤلف عمقاً واتساعاً ، بل هى تدمج في نسيج تجاربه الخاصة ، تجارب الآخرين الذين عاشوا في الماضى . ولكن الذى يدمج على هذه الصورة ، يصبح بعملية الإدماج هذه ، عنصراً من العناصر التي تتكون منها شخصيته ، ولن نجد في هذا ما ينقض القاعدة القائلة بأن تركيب شخصية على هذه الصورة ، يمكن أن يفهم استناداً إلى الأسس السيكولوجية وحدها . والذى يعنيه هذا القول في الواقع ، يتضح في كتاب من الكتب الأخيرة التي ألفها دلتى ، وهو كتاب يعرض فيه لتاريخ الفلسفة استناداً إلى نظريته ، التي تحتزل هذا التاريخ إلى الحد الذى تصبح عنده دراسة لسيكولوجية الفلاسفة - دراسة نفترض وجود بعض الأشكال الرئيسية للعقلية ذات التكوين الخاص ، وأن لكل لون من هذه الألوان العقلية « فكرته » عن هذه الدنيا وموقعه منها - فكرة وموقفاً لا اختيار له<sup>(١)</sup> فيهما - لذلك نجد أن الفوارق بين الفلسفات المختلفة ، تحتزل إلى فوارق جاءت نتيجة التكوين أو الطبيعة السيكولوجية : ولكن العرض للموضوع على هذه الصورة ، يخرج به عن نطاق العلم أو المعرفة . تفصيل ذلك أن المسألة الرئيسية التي تتعلق بفلسفة ما هي : هل هذه الفلسفة صحيحة أو خاطئة ؟ وهو سؤال لا محل له ، لو أن فيلسوفاً ما يفكر بالصورة التي يفكر بها الآن ، لأنه وقد خاق على هذه الصورة ، لا سبيل له إلى تفكير غير هذا « نريد أن نقول إن الفلسفة التي تناقش استناداً إلى وجهة النظر هذه ، تخرج عن نطاق الفلسفة إطلاقاً . معنى ذلك أن شيئاً من الخطأ قد تسرب إلى البرهان الذى يسوقه دلتى



ليس من العسير أن نتبينه . إن علم النفس ليس بتاريخ و لكنه علم - علم يستند إلى أسس فلسفية طبيعية . والقول بأن التاريخ يمكن فهمه ، استناداً إلى أسس سيكولوجية ، معناه استحالة المعرفة التاريخية ، وأن المعرفة الوحيدة الحاققة بالاسم هي المعرفة العلمية . إن التاريخ وحده مجرد « حياة » ، هو لون من ألوان المعرفة « المباشرة » ولذا فإن المؤرخ بوصفه مؤرخاً يجرب لوناً من ألوان الحياة ، يستطيع أن يفهمه عالم النفس ، بوصفه عالماً سيكولوجياً ، كما يستطيع أن يفهمه المؤرخ وحده . الواقع أن دلتى هنا يصطدم بسؤال لم يفتن إليه وندلباند وغيره من المؤرخين ، الذين لم يتعمقوا في الموضوع إلى هذا الحد الذي يجعلهم على بينة منه . هذا السؤال هو : كيف السبيل إلى معرفة بالأحداث الجزئية - معرفة لا تصل إلينا بطريق مباشر عن طريق جهاز الحس ؟ إنه يجيب على هذا السؤال بقوله : إن مثل هذه المعرفة مستحيلة ، ثم هو يرتد في نفس الوقت ، إلى المذهب الوضعي للمعرفة ، وهو المذهب القائل بأن الطريق الوحيد إلى معرفة الأحداث في صورتها الكلية ( وتلك هي موضوع المعرفة بالتحديد ) ، هو منهاج البحث في العلوم الطبيعية ، أو علم يستند إلى أسس الفلسفة الطبيعية ، ومن ثم نجد أنه في آخر الأمر يخضع للمذهب الوضعي أسوة ببقية العلماء في جيله .

ونجد كذلك من السهل أن نتبين النقطة التي يخطئ عندها برهانه . يحاول دلتى كما أوضحنا آنفاً ، أن يفرق بين ظاهرتين فيما يسوقه من برهان . أولاهما قولي بأن هذه « الذات » هي « ذاتي » أو « كياني » الشخصي ، وتلك قضية أعرفها بطريق مباشر ( دون حاجة إلى عملية فكرية ) . وثانيهما قولي بأن أفهم حقيقة نفسي « وتلك قضية من اختصاص علم النفس » . إنه يفترض أن معرفة العقل بحقيقته « self-knowledge » هي علم النفس ، ولكنه يقول في نفس الوقت إن التاريخ أيضاً يساهم في هذا العنوان ، وإن تلك قضية يمكن الدفاع عنها . . تفصيل ذلك أننى قد أحس

الآن بعدم الارتياح ، وهو شعور يأتي إلى نفسي مباشرة ، ثم قد أتساءل عن السبب في هذا الشعور ، فأجيب ، على هذا السؤال بما تبينته صباح اليوم ، من أني قد تسلمت خطاباً صباح اليوم ، ينقد مسلكي بصورة تبدو أمامي نقداً صادقاً من العسير تفنيده . ولكن حكمي هذا لا يعني قضية عامة من قضايا علم النفس ، التي تفسر مثل هذه الحالات ، إذ الذي حدث هو أني استعرضت هذه الحالة بتفاصيلها ، فوجدت فيها حادثة فردية ، ذات طابع خاص ، أو سلسلة من الأحداث أجذني على وعي منها ، بوصفها إحساساً بعدم الارتياح أو عدم القناعة ، التي تجعلني غير راض عن نفسي . وفهمي لهذا الشعور هو بمثابة اعتراف مني بأنه جاء نتيجة لعملية تاريخية معينة ، وهنا أجد أن فهمي « الحقيقة » عقلي ما هو إلا معرفة تاريخية . وأستطيع الآن أن أستطرد خطوة أخرى في تفصيل هذه الظاهرة ( على النحو التالي ) :

حين أتمثل ، بوصفي مؤرخاً ، موقفاً من مواقف يوليوس قيصر ، فلن تقتصر المسألة هنا على أني تقمصت شخصية يوليوس قيصر ، الواقع عكس ذلك ، هو أني لازلت أحتفظ بذاتي ، وأعرف في نفس الوقت أن هذه هي الذات التي تمثلني لا أحداً سواي ، والطريق الذي أتمثل به موقف يوليوس قيصر وأدمجه في شخصيتي ، ليس هو الخلط بين ذاتي وذاته ، ولكن الطريق هو التمييز بين ذاتي وذاته ، بالإضافة إلى أنني في نفس الوقت أتمثل تجاربه كأنها تجاربي - ذلك أن التاريخ الماضي الحي الذي لم يميت ، يعيش في هذا الحاضر . ولكنه لا يعيش في صورة لون من المعرفة ، ندركها إدراكاً حسياً مباشراً ، وإنما يعيش في هذا الحاضر الذي ندركه عن طريق معرفتنا بذاتنا وحقيقة هذه الذات « Self-knowledge » تلك هي القضية التي أغفلها دثي . لقد اعتقد أن هذا الماضي التاريخي يعيش في الحاضر الذي يستطيع أن يكون على بيئة من هذا الماضي ، استناداً إلى إدراكه الحسي المباشر لهذا الماضي ، ولكن هذا الإدراك المباشر ليس من قبيل التفكير التاريخي إطلاقاً .

الواقع أن دلتى وسيميل قد اختارا الناحيتين المتضادتين من نفس هذه المعضلة الخاطئة . لقد أدرك كل منهما أن الماضى التاريخى ؛ أو تجارب وتفكير هؤلاء الذين يعرض المؤرخ للدراسة أعمالهم ؛ لا بد أن تكون جزءاً من تجارب المؤرخ شخصياً . حاول كل منهما بعد ذلك ، أن يبرهن على أن هذه التجارب ، ما دامت قد اندمجت فى نسيج تجاربه ، فقد أصبحت تجارب من النوع الخاص الشخصى - تجارب أو معرفة أتت إلى عقله عن طريق الإدراك الحسى المباشر ؛ ومن ثم لن تكون ذات طابع موضوعى إطلاقاً . كذلك يتبين لكل منهما أن هذا الماضى التاريخى ، يجب أن يكون شيئاً موضوعياً ؛ لو قصد به أن يكون موضوع معرفة تاريخية ، ولكن كيف السبيل إلى هذه الموضوعية ؛ ما دام يستند إدراك هذا الماضى إلى الناحية الذاتية البحتة ؟ كيف يمكن أن يكون هذا الماضى شيئاً يستطيع معرفته ، مادام قد اقتصر على صورة ذهنية عند المؤرخ ؟ يجب سيميل على هذا بقوله ، إن « الموضوعية » تأتي عن طريق خلع هذه الصورة على الماضى ، ونجد نتيجة لهذا أن التاريخ يصبح مجرد صورة زائفة من نسيج تصويرنا العقلى ، نجعلها على صحيفة بيضاء لماض لا سبيل لنا إلى معرفته . أما دلتى فيجيب على هذا السؤال بأن الماضى التاريخى ؛ يصبح موضوعاً لعلم النفس التحليلي ؛ ونجد نتيجة لهذا ، استبعاد التاريخ بصفه كلية ، واستبداله لعلم النفس . والإجابة التى تسوقها ضد هاتين النظريتين ، هى أن الماضى ما دام حياً ولم يميت ، بل يعيش فى الحاضر ، فإن معرفة المؤرخ ، لا تتعرض لهذه المعضلة إطلاقاً ، إذ الواقع هو أنها ليست مجرد معرفة بالماضى فلا صلة لها بهذا الحاضر ، ولا هى معرفة بهذا الحاضر ، فلا صلة لها بالماضى ، وإنما هى معرفة بالماضى الذى يعيش الحاضر - إنها عقلية المؤرخ التى أوتيت علماً بجباياها ، فتمثلت تجارب هذا الماضى ، وبعثتها بعثاً جديداً فى هذه الجبايا .

على أن هؤلاء الأربعة فيما بينهم ، ابتدأوا حركة قرية في ألمانيا ، تستهدف  
 «دراسة فلسفة التاريخ» . لقد ذهب ويلهلم بور في كتابه «مقدمة للدراسة (١)  
 التاريخ» إلى حد القول بأن وقته شاهد اهتماماً ينصرف إلى دراسة فلسفة  
 التاريخ أكثر من التاريخ نفسه ، ولكن بالرغم من أن الكتب والمقالات ،  
 التي عرضت للموضوع ، قد تدفقت من المطابع فإن الأفكار الحقيقية  
 الجديدة ، كانت نادرة ، إن المشكلة التي خلفها الكتاب الذين ناقشت إنتاجهم  
 الأجيال المقبلة ، يمكن أن نصفها بقولنا إنها تختص بالفرق بين التاريخ والعلوم  
 الطبيعية ، أو بين العملية التاريخية والعملية الطبيعية ، إنها تبتدىء بمبدأ تسلم به  
 النظرية الوضعية للمعرفة ، هو أن العلوم الطبيعية وحدها ، هي لون المعرفة  
 الحقيقية ، ومعنى هذا أن كل عمليات الفكر تنصرف إلى عمليات طبيعية بهذا  
 المعنى . والمشكلة التي نحن بصدد حلها الآن ، تتعلق بكيفية الخلاص من هذا  
 المبدأ . ولقد رأينا أن هذا المبدأ قد أنكر المرة تلو المرة ، ولكن هؤلاء الذين  
 أنكروه قلما استطاعوا تحرير عقولهم من سيطرته عليها تحريراً كاملاً ، ومهما  
 يكن من أمر إصرارهم على أن التاريخ نوع من التطور بل التطور الروحي ،  
 فإنهم أخفقوا في تطبيق ما تنطوى عليه عباراتهم هذه من مدلولات ،  
 وانساقوا في نهاية الأمر في اتجاه واحد متناقض ، إلى التفكير في التاريخ ،  
 كما لو كان علماً من العلوم الطبيعية . على أن الطابع الذي تتميز به عملية  
 تاريخية أو عملية روحية ، هو أن العقل ما دام هو الذي يعرف نفسه ، فإن  
 العملية التاريخية التي هي حياة العقل ، لا بد وأن تكون عملية يقظة إلى  
 ما تنطوى عليه من معان — عملية تفهم نفسها وتنتقد نفسها وتقدر قيمة  
 نشاطها وهكذا . ولكن المدرسة الألمانية التي انصرفت إلى فلسفة التاريخ ،  
 لم تظن إلى هذا إطلافاً ، لقد دأبت على اعتبار التاريخ موضوعاً يعرض للمؤرخ  
 بنفس الطريقة التي تعرض بها الطبيعة لرجل العلم . أما عن مهمة الفهم



مهمة «مواضعة» هي التثبت من الحقائق والتاريخ «الفاشي» أو التاريخ العلمي الذي نيطت به مهمة أسمى من الأولى ، هي الكشف عن القوانين التي تربط بين هذه الحقائق . وكلما استطعنا أن نتبين حقيقة هذه التفرقة ، وجدنا في ثناياها شيطان الفلسفة الطبيعية : لا يوجد ما يسمى بالتاريخ التجريبي ، لأن الحقائق في صورتها المادية ، لن تكون حاضرة أمام عقلية المؤرخ . هذه الحقائق من قبيل الأحداث الماضية ، لا سبيل إلى إدراكها بالمناهج التجريبية ، وإنما تدرك عن طريق عملية استدلال ، تستند إلى أسس عقلية مشتقة من مادة تاريخية موجودة ، أو مادة جاءت بطريق الاستقراء على ضوء هذه الأسس . كذلك لا يوجد ما يسمى بمرحلة أخرى افتراضية ، هي التاريخ الفاسي أو التاريخ العلمي ، الذي يكشف أسباب هذه الأحداث أو قوانينها أو الطريق إلى تفسيرها بصفة عامة ، الحقيقة التاريخية التي ثبتت بصورة علمية ، والتي استطاع المؤرخ أن يمثليها في عقلية بما تنطوي عليه من فكرة بعثت عليها ، فقد ثبتت بصورة قاطعة وفيما يخص بالمؤرخ ، لا يوجد فرق بين الكشف عما حدث ، والكشف عن السبب فيما حدث .

وأحسن المؤرخين في كل مكان على يدنة من هذه الحقيقة ، فيما يقومون به من أبحاث تاريخية ، ويوجد كثير منهم في ألمانيا ، استطاع نتيجة لممارسته العقلية للبحوث التاريخية ، ونتيجة لتأثير الفلسفة الذين عرضنا لمناقشته لإنتاجهم ، أن يتبين هذه الفكرة بكل ما تنطوي عليه ، إلى حد مكنهم من مقاومة ما تدعيه الفلسفة الوضعية في أشكالها المتطرفة على الأقل . ولكن إدراكهم لهذه الفكرة حتى الوقت الحاضر ، لم يبلغ أكثر من مبلغ الإدراك السطحي ؛ ولذا نجد نتيجة لهذا أن أشد معارضي الفلسفة الوضعية لم يقللوا من تأثيرها بقدر كبير ، حتى لقد اتخذوا موقفاً مضطرباً بعض الشيء ، فيما يتعلق بمشكلاتي نظرية التاريخ ومنها البحث التاريخي .

ولدينا مثل واضح على هذا في إنتاج «إدوارد ماير» الذي يُعَدُّ من

تأعظم المؤرخين الألمان الحديثين ، والذي يرينا مقاله عن « نظرية التاريخ ومنهاج البحث التاريخي » The Theory & methodology of History -  
والذي نشر في هال عام ١٩٠٢ ، وطبع طبعة أخرى منقحة بعد (١) ذلك -  
كيف أن مؤرخاً من الطراز الأول مارس البحث التاريخي سنين عديدة ،  
يقعد فكر في الأسس التي تتعلق بإنتاجه في مقدمة القرن الحالى . وهنا نجد  
ما وجدنا في إنتاج برى من محاولة على أسس فكرية أوفى وأدق تفصيلاً ،  
تستهدف تنقيح التاريخ من الأخطاء والمغالطات التي أتت نتيجة لوقوعه تحت  
تأثير العلوم الطبيعية .

وتلك نظرة على النقيض من المذهب الوضعى في تحديده لمهمة التاريخ ،  
ولكنها في نهاية الشوط تحقق ، لأنها لم تستطع أن تسمو بالتاريخ عن جو  
الفلسفة الوضعية بشكل قاطع .

لقد ابتدأ ماير عمله بنقد مستفيض عميق ينصب على علاج التاريخ استناداً  
إلى مذهب المعرفة للوضعى ، ذلك المذهب الذى كان متبعاً في سنى القرن  
العشرين على نحو ما أشرت الآن . ولو افترض أن مهمة التاريخ تنصرف إلى  
صياغة القوانين العامة التي تلتزم سياق الأحداث التاريخية ، لاستلزم هذا  
تنقيحه إلى ثلاثة عوامل تعتبر في الحقيقة ذات أهمية قصوى : تلك هي  
الصدفة أو الظواهر العرضية ، والإرادة الحرة ، ثم الأفكار أو مشيئة الناس  
وأساليب تفكيرهم . . معنى ذلك أن المهم أو ذا المغزى من الوجهة  
التاريخية ، هو الأحداث ذات الطابع الرئيسى ، أو التي تتكرر بين حقبة  
وأخرى . ومن ثم يصبح التاريخ تاريخ الجماعات أو المجتمعات ، ولا محل  
فيه للفرد إذن ، إلا إذا كان هذا الفرد مثلاً من الأمثلة على نشاط القوانين  
العامة . وستكون مهمة التاريخ مقيدة بصورته هذه ، هي خلق أوضاع معينة

(1) Zur Theorie und Methodik der Geschichte. Kleine Schriften  
(Halle, 1910) pp. 8-67.

من الحياة الاجتماعية والسيكولوجية ، تتعاقب في سياق مطرد لا يعرف الاستثناء . وهنا يقتبس « ماير » قول لمبرخت (١) بوصفه الحجة في عرض هذه الفكرة . يقول لمبرخت بوجود (٢) ستة مراحل من هذا النوع في حياة الأمة الألمانية ، ثم هو يصل منها إلى قاعدة عامة قصد تطبيقها على كل تاريخ قومي . ولكن يقول « ماير » إن مثل هذا التحليل ، كفيل بتحطيم أبطال التاريخ الخالدين ، واستبدالهم بطائفة من القواعد العامة الغامضة والأشباح التي لا تمت إلى الحقيقة بصلة ، ولن نجد نتيجة لهذا إلا ألواناً من الكلمات الجوفاء تسيطر على العقول . يقول « ماير » رداً على هذا كله ، إن موضوع التفكير التاريخي بالتحديد هو الحقيقة التاريخية في صورتها الفردية (أو في كيانها الفردي) وأن الصدفة والإرادة الحرة هي من قبيل الأسباب « الجبرية » ، ولا يمكن أن تستبعد من التاريخ من دون أن تسلبه جوهره . إن المسألة لا تقتصر على أن المؤرخ بوصفه مؤرخاً لا يهتم بما يسمونه القوانين الخاصة بهذه الدراسة ذات الطابع العلمي الظاهري ، ولكن المسألة هي أنه لا توجد قوانين تاريخية . لقد حاول « بريسيج » (٣) إيضاح أربعة وعشرين من هذه القوانين ، ولكن لم يخل قانون واحد من هذه القوانين من الخطأ أو الغموض ، بحيث لم تكن لهذه القوانين كلها قيمة بالنسبة للتاريخ . قد تصلح هذه القوانين مدخلاً نصل منه إلى بحث الحقائق التاريخية ، ولكن ينقصها كلها طابع « الجبرية » أو « الحتمية » التي تفرضها فرضاً . الواقع أن إخفاق المؤرخ في فرض هذه القوانين ليس مره إلى فقر في المادة التاريخية ، أو ضعف في العقلية ، ولكن مره إلى طبيعة المعرفة التاريخية ذاتها والمهمة التي رسمت لها ، وهي الكشف عن الأحداث التاريخية وعرضها بوصفها أحداثاً لها كيانها الفردي .

(1) In Zukunft, 2 Jan. 1897.

(2) Deutsche Geschichte (Berlin) 1892.

(3) Der Stufenbau und die Gesetze der Weltgeschichte (Berlin 1905).



وحين ينصرف « ماير » عن الجدل إلى عرض الأسس الإيجابية للتفكير التاريخي ، يبتدىء بوضع المبدأ الأول الذى يذهب إلى أن موضوع التاريخ ، هو أحداث الماضى أو ألوان التغيير بما ينطوى عليه من طابع . لذلك نجد من الوجهة النظرية ، أن التاريخ يعرض لأى لون من ألوان التغيير ، ولهذه الألوان كلها مجتمعة ، ولكن جرى العرف على أنه يعرض لألوان التغيير الخاصة بالشئون الإنسانية . ومع ذلك فإن تحديد الموضوع على هذه الصورة أمر لم يعرض « ماير » لتفسيره أو الدفاع عنه ، ولكنه أمر بالغ الأهمية ، وعجزه عن تفسيره يعتبر نقطة من نقاط الضعف الخطيرة فى نظريته . الواقع أن سببه الحقيقى ، هو أن المؤرخ لا يعنى بالأحداث على الصورة التى نعرفها ، وإنما يعنى بالأفعال ، ونقصدها بالأحداث التى جاءت نتيجة الإرادة ومظهراً للتفكير من قبل أداة حرة مستنيرة ، ثم هو يكتشف هذا التفكير عن طريق تصويره فى عقلية أو تسميته مرة أخرى . . ولكن « ماير » لم يبين هذا : وإذا ما طرح السؤال « ما هى الحقيقة التاريخية ؟ » لم يستطع أن يتقدم خطوة واحدة عن قوله « الحقيقة التاريخية حادثة فى الماضى » .

وكانت النتيجة الأولى لهذا الإخفاق شيئاً من الارتباك أو الحرج ، بشأن التفرقة بين فيض من الأحداث التى لا نهاية لها والتى حدثت فعلاً ، وبين عدد آخر ضئيل من الأحداث يقل عن الأول بمراحل ، يستطيع المؤرخ أن يتوق إلى بحثه . . يقول « ماير » إن هذا الفارق يستند إلى أن المؤرخ يستطيع أن يعرف الأحداث المشتقة من المصادر التاريخية وحدها ، ولكن حتى لو سلمنا هذا ، لوجدنا أن عدد الأحداث التى يمكن معرفتها ، يزيد زيادة كبيرة عن الأحداث الهامة من الوجهة التاريخية . هناك كثير من الأحداث التى يمكن معرفتها والمعروفة فعلاً ، ولكن لا يوجد مؤرخ يعتقد أن هذه الأحداث من نوع الأحداث التاريخية . . وإذا كان الأمر كذلك ، فما هو الذى يضمن على حادثة من الأحداث صفة التاريخ؟ يقول « ماير » ، إن الأحداث التاريخية هى

الأحداث ذات الأثر للفعال القوى ، أى الأحداث التى انتهت إلى نتائج «wirksam» ؛ مثل ذلك أن فلسفة سبينوزا ظلت برهة طويلة عديمة الأثر ، ولكن الناس اهتموا بها بعد هذا ، وبدأت سيطرتها على تفكيرهم ، معنى ذلك أنها لم تكن فى أول الأمر حقيقة تاريخية ، ولكنها استحوطت إلى حقيقة تاريخية . لم تكن هذه الفلسفة حدثاً تاريخياً بالنسبة لمؤرخ القرن السابع عشر ، ولكنها حدث تاريخي بالنسبة لمؤرخ القرن الثامن عشر . ولكن لا جدال فى أن هذا الفارق يحمل طابع التعسف والعناد . لا جدال فى أن مؤرخ القرن السابع عشر كان يرى فى سبينوزا ظاهرة ممتعة هامة إلى الحد الأقصى ، سواء قرئ أو لم يقرأ ، وسواء اصطلاح أو لم يصطلاح على أنه قطب من أقطاب الفكر ، لأن تكوين نظريته الفلسفية كان من الأعمال القيمة التى حققها عقلية القرن السابع عشر . والذى يخلق من هذه الفلسفة موضوعاً لدراستنا التاريخية ، ليس هو اهتمام نوافليس أو هيجل بدراستها ، وإنما هو أننا نستطيع دراستها ، كما أننا نستطيع أن نتمثلها من جديد ، ومن ثم نستطيع تقدير قيمتها الفلسفية . والموقف الحاطى الذى نتبينه فى إنتاج « ماير » هنا ، مرده إلى بقية فى تفكيره تمنح به نحو المذهب الوضعى للمعرفة ، الذى كان ينشط فى مقاومته . . لقد تبين أن الحادث الماضى المجرد ، حتى بمعزل عن الحاضر ، لا يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة التاريخية ، ولكنه يعتقد أنه يمكن أن يصبح موضوعاً للمعرفة ، بفضل الارتباطات التى تكون بينها وبين الأحداث الأخرى — هذه الارتباطات التى يرى فيها سلسلة من الأسباب الخارجية ، استناداً إلى أسلوب البحث فى المنهج الوضعى . ومع ذلك فثقل هذا الدليل ينطوى على تسليم بصحة الافتراض . . تفصيل ذلك أن الأهمية التاريخية لحادثة من الأحداث ، لو أنها عرفت استناداً إلى قوتها أو أثرها فى إنتاج أحداث أخرى تتبعها ، فما هو الأمر الذى يضيف على هذه الأحداث التاريخية الأخرى أهمية تاريخية ؟ إنه قلما يستطيع التسليم ، بأن حادثة من

الأحداث تصبح ذات أهمية تاريخية ، عن طريق ما تنتهى إليه من نتائج ليست لها قيمة تاريخية أو هي مجردة من هذه القيمة . ومع ذلك فلو قيل بأن الأهمية التاريخية للفيلسوف سبينوزا ، مردها إلى سيطرته على علماء الحركة الرومانتيكية في ألمانيا ، فمن أين تأتي الأهمية التاريخية لهؤلاء العلماء الرومانتيكيين الألمان ؟ إن هذا الخيط من التدليل ، لا بد أن ينتهي بنا إلى الوقت الحاضر ، وإلى نتيجة واحدة ، هي أن الأهمية التاريخية لسبينوزا هي أهمية بالنسبة لنا في هذا المكان وهذا الزمان . وإن نستطيع أن نذهب إلى أبعد من هذا ، إذ الواقع هو ما أشار إليه « ماير » ، من أنه يستحيل تقدير الأهمية التاريخية لحادثة من الأحداث في الحاضر لأننا لا نستطيع أن نتنبأ بنتائجها .

وهذا التفكير ينتقص قدراً كبيراً من قيمة نظرية « ماير » الوضعية بصدد منهاج البحث التاريخي . تفصيل ذلك أن فكرة الماضي التاريخي بأكملها وبوصفها ماضياً يتألف من أحداث ترتبط فيما بينها بسلسلة من الارتباطات السببية ، أمر جوهري لهذه النظرية . على هذا الأساس تعتمد فكرة « ماير » في البحث التاريخي بوصفه بحثاً ينصرف إلى تتبع الأسباب ، وكذلك تعتمد « الحتمية » التاريخية التي يقصد بها الأسباب التي تتحكم في حادثة من الأحداث . وكذلك الصدف التاريخية أو أحداث التاريخ العرضية ، بوصفها التقاطع الذي يحدث بين حلقتين أو أكثر من حلقات السببية ، وكذلك الأهمية التاريخية بوصفها القدرة على إنتاج أحداث تاريخية أخرى ، تتعاقب في هذه السلسلة وهكذا ، الواقع أن هذه الأفكار قد لوّثها « النظرية الوضعية » فهي لذلك من قبيل المغالطات المنطقية .

والجانب القيم من هذه النظرية ، يتعلق بنظريته عن الأهمية التاريخية ، وهنا فقط يستطيع « ماير » أن يتأكد من صدق مبادئه من المبادئ الخمس : وحين أدرك أننا حتى لو ركزنا اهتمامنا في أحداث هامة بالمعنى السالف الذكر ،

لكننا لم نزل أمام عدد ضخم مربك من هذه الأحداث الهامة ، عكف على إنقاص هذا العدد ، استناداً إلى مبدأ اختيار جديد مرده إلى اهتمام المؤلف ، وإلى الحياة المعاصرة التي يمثل المؤرخ لونا منها . إن المؤرخ بوصفه أداة حية ، هو الذى يستطيع تصوير تلك المشاكل التي يريد حلها ، ومن ثم يستطيع ابتكار الأسس ، التي يستعين بها على العرض للمادة التاريخية التي يدرسها . وهذا العنصر الذاتي ، عامل جوهري في كل لون من ألوان المعرفة التاريخية . ومع ذلك نجد أن « ماير » يعجز حتى في هذه النقطة ، عن أن يتبين المغزى الكامل لنظريته هذه . لم يزل يساوره القلق من ظاهرة معينة ، هي أننا بالرغم مما يتوفر لدينا من مادة تاريخية ضخمة بصدد فترة من الفترات ، فإننا قد نتعرض للحصول على مزيد من هذه المادة — مزيد قد يكون من شأنه تعديل أو تغيير ما انتهينا إليه من نتائج ، أورتنا اطمئناناً إليها . لذلك ينتهي إلى القول بأن أية معرفة تاريخية لا يمكن أن ترقى إلى مرتبة اليقين . . هو لم يفتن إلى أن مشكلة المؤرخ ، مشكلة في هذا الحاضر الذى نحن فيه ، لا مشكلة تتعلق بالمستقبل . إنها مشكلة تتعلق بنفس المادة التاريخية التي توفرت لنا الآن ، لا تفسير مادة تاريخية تستبق المستقبل في الكشف عنها . وهنا نقبس قول أوك شوت مرة أخرى ، حين قال بأن كلمة « الصديق » لا معنى لها بالنسبة للمؤرخ إلا إذا قصد بها « ما تضطرننا إلى تصديقه المصادر التاريخية » .

والقيمة الكبرى التي يتميز بها إنتاج « ماير » ، هو ما ساقه من نقد قوى دقيق ، ضد دراسة تاريخية من النوع المزيف ، صريحة من حيث طابعها المتأثر بالمذهب الوضعي وبعلم الاجتماع ، على النحو الذى كان شائعاً في زمانه : ونجد من وجهة التفصيل أيضاً ، أن مقاله يفيض بمعاني الحقيقة التاريخية ، تبدو في سطورها كلها . ولكن النقطة التي تتحطم عندها نظريته ، هو إخفاقه في الاستطراد بنقده للمذهب الوضعي ، إلى الحد المنطقي الذي لا بد أن ينتهي إليه هذا النقد في تفصيله .

لقد كان قنوعاً بالحقيقة الموضوعية في معناها<sup>(١)</sup> الساذج ، معنى يرى في الأحداث التاريخية ، وفي معرفة المؤرخ هذه الأحداث ، ظاهرتين مستقلتين ، تدرس الواحدة منها بمعزل عن الأخرى . لذلك يصور التاريخ على أنه في آخر الأمر مجرد مشهد من الأحداث ، يرى من زاوية خارجية عنه ، لا على أنه عملية لا تتجزأ عن المؤرخ نفسه ، بوصفه جزءاً من هذه العملية ، وأداة الوعي التي تخطط لها وبمعانيها في نفس الوقت . وبذلك يختلف كل معنى من معاني الصلة الوثيقة بين المؤرخ وموضوعه ، وتفقد فكرة الأهمية التاريخية معناها ، ونجد نتيجة لذلك أن الأسس التي رسمها « ماير » لمنهاج البحث التاريخي — ما دامت تعتمد على اختيار المهم — قد ذهبت أدراج الرياح .

( و ) شبنجلر Spengler : وثمة لون من الإنتاج ، يختلف اختلافاً بيناً عن إنتاج « ماير » ، كما يختلف عن إنتاج مؤرخي القرن العشرين ألمانيا الذين امتازوا عليه ، ذلك هو إنتاج أوسولد شبنجلر ، الذي يمثل عودة إلى الفلسفة الطبيعية بما تستند إليه من منهاج البحث الوضعي . لقد لقي كتابه « انهيار الغرب » رواجاً في هذه البلاد وفي أمريكا وألمانيا ، وفي ذلك ما يبرر عرضي مرة ثانية ، للأسباب التي تحملني على القول بأن هذه الفلسفة لا تستند إلى أسس سليمة إطلاقاً . يذهب شبنجلر إلى أن التاريخ يمثل سلسلة متتابعة من الأحداث الفردية المتكاملة التي يسميها ثقافات ، ولكل ثقافة طابعها الخاص . كذلك لم تقم كل « ثقافة » من هذه الثقافات ، إلا تعبيراً عن هذا الطابع الخاص ، يسرى إلى كل تفاصيل حياتها وتطوراتها ،

( ١ ) "Realism" هي النظرية التي تسلم بحقيقة الكون المادى على نحو ما يصدره لنا الحس — وهي نظرية على النقيض من نظرية "Idealism" أي النظرية المثالية التي تنكر حقيقة الكون المادى وتحتل الموجودات المادية إلى مجرد فكرة . وناحية التطرف في هذه النظرية الأخيرة دفترض وجود عالم آخر "Supersensible" أو الكليات — أو "Universals" على نحو ما رأينا في نظرية المثل الأفلاطونية وفي نقد أرسطو لها ( راجع حاشية سابقة في هذا الموضوع ) .

( ٢ ) "Der Untergang des Abendlandes"

ولكن تشبه كل ثقافة من هذه الثقافات بقية الثقافات الأخرى ، من حيث دورة الحياة التي تبدو بصورة واحدة في نشاط هذه الثقافات كلها على النحو الذي نراه في دورة حياة الكائن الحي . . . . . تبتدئ هذه الدورة بالبربرية التي تطيع المجتمع البدائي ، ثم هي تنتقل من هذا إلى تطور صوب التنظيم السياسي ، فالفنون والعلوم وغيرها ، في صورة قديمة غير مصقولة في أول الأمر ، ثم تنتقل منها إلى الازدهار ، الذي يبلغ بها مبلغ المدنية الأثرية الخالدة ، حتى إذا انتهت إلى هذه المرحلة تجمدت إبداناً بالانهيار ، الذي ينتهي بها أخيراً إلى الانسياق وراء لون جديد من « البربرية » يضاف على كل شيء فيها طابع الاستغلال والضعفة ، وتلك نهاية حياتها . ولن نجد بعد ذلك شيئاً جديداً يخلفه هذا الانهيار ، ذلك أن هذه الثقافة قد ماتت ونضب معين القوى الابتكارية فيها . أضف إلى ذلك ، أن هذه الدورة التي تنتظم مراحلها ليست محددة فحسب ، ولكن الوقت الذي تستغرقه الدورة محدد أيضاً . فلو استطعنا على سبيل المثال في أيامنا هذه ، أن نبين النقطة التي بلغناها في دورة حياتنا الثقافية ، لاستطعنا أن نتنبأ بمستقبل مراحلنا الثقافية على وجه الدقة (١) .

تلك فكرة صريحة في اعتمادها على المذهب الوضعي . : تفصيل ذلك أنها تستبدل بالتاريخ نفسه ، أشكال التطور التاريخي الذي ينتظم المراحل التقدمية ، لتلك دراسة من نوع العلوم الطبيعية ، التي تعتمد قيمتها على التحليل الخارجى ، والوصول إلى قوانين عامة ، بالإضافة إلى ما تدعيه من حق التنبؤ بالمستقبل ، استناداً إلى أسس علمية ( الأمر الذي يفصل بين هذه الدراسة ، وبين التفكير التاريخي بشكل قاطع ) . هنا تصور الحقائق عملاً بمنهج البحث الوضعي ، تصويراً يباعد بين بعضها البعض . بدلا من أن تتسلسل

(١) يذكر المترجم أن الفيلسوف برتراند رسل رد على هذه النقطة وعلى هذا المؤرخ بالذات في طبعته الثانية لمقالاته "Science & the Social Sciences" جاء في رده "Only very limited sphere of prediction in Social Sciences, history in particular".

عن بعضها البعض ، استناداً إلى حلقات نظامية<sup>(١)</sup> تربط بين سلسلة وأخرى .  
ولكن الحقائق التي نتحدث عنها في هذا الصدد تمثل كتلاً ضخمة من الحقائق .  
— حقائق من نوع أضخم وأقيم ، لكل حقيقة هيكلها الداخلي ، ولكن  
الارتباط بين حقيقة وأخرى لا سند له في التاريخ إطلاقاً ، بل إن التشابك  
بين هذه الحقائق لا يعتمد على أكثر من ( ١ ) العلاقات الزمنية المكانية ( ٢ )  
والعلاقات التي تفسر الأشكال التطورية ، أى العلاقات التي تتألف من التشابه  
الذى يجمع بينها ، من حيث الصورة أو التركيب . وهذا التقدير للتاريخ  
— تقدير يتعارض مع التاريخ ، ويستند إلى فلسفة طبيعية مجردة — يسىء حتى  
إلى فكرة شبنجلر فيما يختص بالتفاصيل التي تتضمنها كل ثقافة من هذه  
الثقافات على حدة ، لأن تتابع المراحل التي تنظم ثقافة من هذه الثقافات  
على النحو الذى يصوره ، لا يحمل معنى من معانى التاريخ ، أكثر مما يحمله  
تعاقب المراحل التي تنظم حياة الحشرة كالبعوضة فاليرقة فالشرنقة ،  
فالحشرة الكاملة التكوين . لذلك نجد في كل مرحلة من المراحل ، أن الفكرة  
التي تصور العملية التاريخية ، على أنها عملية عقلية ، تحتفظ بالماضى في نسيج  
الحاضر ، تنفي بصورة فصلت تفصيلاً . الذى نجده في هذه الصورة هو أن  
كل مرحلة من المراحل التي تتألف منها ثقافة ، تنتقل بطريقة آلية إلى  
المرحلة التي تليها ، إذا ما نضج وقتها بدون أى اعتبار لنشاط الأشخاص  
الذين يعيشون فيها . أضف إلى ذلك أن الطابع الوحيد الذى يفرق بين ثقافة  
من الثقافات وأخرى ، بصورة تسرى إلى تفاصيلها كلها ( كالأغريقية في  
الثقافة الإغريقية ، والأوربية الغربية في ثقافة غرب أوروبا ، وهكذا ) لم  
يصور على أنه مثل أعلى للحياة ، تمخضت عنه أساليب وجهود الآدميين ،  
الذين عاشوا في ظل الثقافة ، بفضل ما بذلوا من جهود روحانية شعورية .

( ١ ) "The organic nature of thought" إن التذكير يستطرد استناداً إلى نظرية:

معينة توجه تفاصيله وتربط بينها .

أو لاشعورية ، وإنما صور على أنه خاصة من خصائصهم ، على نحو ما نتكلم في اللون الأسود عند الزوج ، أو العيون الزرقاء عند الاسكندينايين . وإذن نجد أن إطار النظرية كلها ، يستند إلى محاولة مقصودة مجهدة تستبعد من التاريخ كل عنصر يضيفى عليه صفة التاريخ ، ونستبدل به في كل مرحلة من المراحل ، مبدأ يستند في جوهرة إلى الفلسفة الطبيعية ، بدلا من 'المبدأ التاريخي الذي يقابله .

على أن كتاب شبنجلر مثقل بثقافة تاريخية دسمة ، ولكنك تجد حتى هذه الثقافة قد شوهدت ومسخت لتتسجم مع أغراض رسالته . نخذ مثلا واحداً فقط من عدد من الأمثلة ، ما يقوله من أن الثقافة الأثرية أو الإغريقية الرومانية ، تميزت بخاصة من خصائصها الرئيسية هي عدم تقديرها الموقوت ، لأنها لم تلق بالاً إلى الماضي أو المستقبل ، ولذلك (على النقيض من المصريين الذين فطنوا إلى أهمية الوقت) لم تفكر في تشييد قبور للموتى . يبدو أنه قد نسى ما يحدث في روما أسبوعياً من حفلات موسيقية في مقبرة أغسطس قيصر ، وأن مقبرة هديران كانت قلعة البابا لسنين طويلة ، وأن القبور الضخمة كانت تمتد عبر أميال طويلة ، خارج المدينة في الطرق القديمة في كل مدن العالم . الواقع أن هذا الحد من التخطيط والإسراف في تزييف الحقائق ، لم يصل إليه حتى مفكرو القرن التاسع عشر الذين تتبعوا المنهج الوضعي ، بما بذلوا من جهود فاشلة استهدفت تحويل التاريخ إلى علم من العلوم .

هناك ألوان من المتشابهات الواضحة بين شبنجلر وتوينبي ، والفارق الرئيسي بين الاثنين ، هو أن الأول يتفصلُ فصلاً كاملاً بين الثقافات على النحو الذي يفصل به الفيلسوف ليبنتز بين وحدةٍ وأخرى من وحدات<sup>(١)</sup> الكون

(١) تفترض فلسفة ليبنتز أن الكون يتألف من « وحدات » أو « جواهر » "monads" =



والوان الصلة بين هذه الثقافات ، والتي تختص بالزمان والمكان والتشابه بينهما ، ولا يمكن أن تدرك إلا قياساً إلى وجهة نظر المؤرخ من زاوية خارجة عنها . أما بالنسبة للمؤرخ توينبي ، فإن هذه العلاقات بالرغم من طابعها الخارجى ، تؤلف جزءاً من عناصر المذنبات ذاتها . إن تبعية بعض المجتمعات لمجتمعات أخرى ، أمر جوهري بالنسبة لنظرية توينبي ، وفي هذا ما يضمّن استمرار التاريخ ، وإن يكن استمراراً بصورة تسلب التاريخ معناه الكامل أما من وجهة نظر شبنجلر ، فلا محل للقول بشيء من قبيل هذه « التبعية » ، ولا توجد أية علاقة إيجابية بين ثقافة وأخرى . لذلك نجد أن انتصار الفلسفة الطبيعية التي لم تؤثر عند توينبي إلا على المبادئ العامة ، سرى إلى كل تفصيل من تفاصيل نظرية شبنجلر Spengler .

### ٣ - فرنسا

( أ ) روحانية رافيسون : كان مثلاً من أمثلة العدل ، أن فرنسا مهد المذهب الوضعى ، هى نفس البلد الذى تعرض فيه هذا المذهب لأقسى ضروب النقد المستنير . ونقد المذهب الوضعى على هذه الصورة - التى استغرقت عصارة نشاط التفكير الفرنسى فى أواخر القرن التاسع عشر ومقدمة القرن العشرين ، مثله فى ذلك كمثل حركات كثيرة أخرى فى هذا البلد ، انصرفت إلى النقد والثورة على الأوضاع القائمة - لم يكن فى الواقع إلا برهاناً آخر على ما تميزت به العقلية الفرنسية من اتزان أو تناسق لا يعرف الوهن . وحركة الاستنارة ، التى انصرفت فى القرن الثامن عشر إلى مهاجمة معقل الدين الرسمى ، لم تكن فى جوهرها إلا كفاح العقلية الإنسانية والحرية الإنسانية فى

= تختلف عن بعضها البعض من حيث درجات الوعي "degrees of consciousness" فى حين أن الوحدة الجوهرية هى الله سبحانه وتعالى الذى يصفه بقوله : "The Supreme monad" "the magnitude of positive reality".

سبيل نصره نفسها على المعتقدات الجامدة والخرافة بالصورة القائمة وقتئذ : الحقيقة هي أن المذهب الوضعي قد حوّل العلوم الطبيعية إلى فلسفة جديدة ، تدعم هذه المعتقدات وهذه الخرافات : وبعث الفلسفة الفرنسية بقصد الهجوم على هذا المعقل الجديد ، كان خليقاً به أن يكتب على أعلامه مرة أخرى ذلك المثل القديم ( فلَيْسُ تَأْصِلَ هذا المكره ) .

وهذه الحركة الجديدة التي قام بها التفكير الفرنسي ، والتي تختلف عن الحركة الألمانية ، لم تتجه صوب التاريخ بصورة مرسومة واضحة ، ولكن الفحص الدقيق لخواصها الرئيسية ، يثبت أن فكرة التاريخ كانت إحدى الأسس الفكرية التي سيطرت عليها . ولو بدا لنا أن نطاق بين فكرة التاريخ وفكرة الحياة الروحية أو العملية الروحية ، لبدت الصلة الوثيقة بينهما واضحة للعيان ، إذ الواقع المؤلم ، هو أن فكرة العملية الروحية ، هي الفكرة التي سارت على هديها الفلسفة الفرنسية الحديثة . ونجد في ناحية واحدة من النواحي - بالرغم مما قد تنطوي عليه هذه الناحية من تناقض - أن هذه الحركة التي تزعمها التفكير الفرنسي ، أحاطت بمشكلة التاريخ بصورة لا مثيل لها في الحركة الألمانية التي اتجهت في نفس الطريق . وتفصيل ذلك أن الحركة الألمانية رغم إفاضتها في الحديث عن التاريخ ، لم تكن لتفكر فيه إلا استناداً إلى نظرية المعرفة . وكان جل اهتمامها منصرفاً إلى الصور الذاتية الذهنية في عقلية المؤرخ ، وإذا كانت من حيث اتجاهها الفكري العام ، تمتعت الميتافيزيقا ( وتلك ظاهرة مردها إلى فلسفة « كانت » الجديدة وكذلك إلى المذهب الوضعي ) ، فقد دأبت على تفادي البحث في طبيعة العملية التاريخية من وجهة النظر الموضوعية ، فكان من نتيجة هذا على نحو ما وضحنا ، تصويرها لهذه العملية على أنها مجرد مشهد يعرض نفسه أمام عقلية المؤرخ ، وبذلك تستحيل إلى عملية طبيعية على نحو ما يحدث في الكون المادي . ولكن العقلية الفرنسية التي اعتصم تفكيرها بالطابع الميتافيزيقي التقليدي ، ركزت جهودها

في فهم طابع العملية الروحية ذاتها ، فكان من نتيجة هذا أن سارت شوطاً بعيداً صوب حل مشكلة فلسفة التاريخ ، بدون أن تتعرض لذكر كلمة « تاريخ » إطلاقاً .

وكل ما أعترز عمله هنا ، هو العرض لبعض نقط في هذه الحركة الغنية بإنتاجها العلمي المتعدد العناصر ، ثم تبيان علاقاتها بالموضوع الرئيسي الذي نعالجه . . إنك لتجد موضوعين يتكرر ان بصفة دائمة في نسج هذه الحركة . . الأول سلبي وهو نقد للعلوم الطبيعية ، والثاني إيجابي ، ويعرض لفكرة الحياة الروحية أو العملية الروحية . وهذان هما الناحيتان الإيجابية والسلبية لفكرة واحدة . وتفصيل ذلك أن العلوم الطبيعية التي رفعها المذهب الوضعي إلى مرتبة الميتافيزيقا ، تصور حقيقة الكون المادي على أنه نظام يتألف من عدة عمليات ، تخضع في كل مرحلة من مراحلها لقانون السببية . ذلك أن كل شيء يبدو في الصورة التي هو بها ، لأن شيئاً آخر هو الذي فرض عليه هذه الصورة فرضاً : والحياة الروحية عالم يستند في حقيقته إلى ما يمارسه من حرية أو تلقائية ، فليس هو بالعالم الذي لا يخضع لقانون أو العالم الفوضوي ، ولكنه عالم يقوم على قوانين وضعتها هذه الروح بمحض اختيارها لتتقيد بها . ولو أنا سلمنا بوجود مثل هذا العالم إطلاقاً ، لاستتبع هذا أن ميتافيزيقا المذهب الوضعي خاطئة لا تستند إلى أساس منطقي . وينتج عن ذلك أن هذه الميتافيزيقا ، يجب أن يثبت خطؤها ، بحيث يجب أن ينصرف نقدها وتقنيدها إلى الأسس التي قامت عليها . . وبتعبير آخر يجب أن يثبت أنه مهما يكن من أمر سداد مناهج البحث في العلوم الطبيعية ، وتطبيقها في نطاقها المشروع ، فإن هذا النطاق المشروع يقصر دون الإحاطة بحقيقة الكون المادي في صورته الكاملة : إن هذا النطاق لا يمثل إلا دائرة محدودة من حقيقة هذا الكون ، تعتمد في وجودها على قوة غيرها - ذلك أنها تشق كيائها من الحرية أو التلقائية التي ينكرها المذهب الوضعي . وفيما بين عامي ١٨٦٠ - ١٨٧٠ ،

اتخذ زافيسون (١) الخطوة الأولى نحو مثل هذا البرهان ، حين قال بأن الفكرة التي تصوّر حتمية الكون المادى تصويراً يجعل منه هيكلآليا ، أو تسيطر عليه الأسباب المادية (٢) ، لا يمكن أن تقف على قدميها كنظرية ميتافيزيقية ، لأنها تحقق في تصوير هذه الحقيقة في صرحها الكامل ، الذى تنشط في داخله هذه الأسباب : ولكى تبقى حقيقة الكون المادى في هذه الصورة القائمة ، وتحتفظ بوجودها ، يجب ألا تنطوى على مبدأ للسببية المادية فحسب ، سببية تربط بين جزء وآخر من هذا الكون المادى ، ولكن يجب أن تتضمن مبدأ آخر هو السببية الغائية (Teleology) أو النهائية ، التى تنتظم الأجزاء كلها في كيان كلى يجمع بينها جميعاً . تلك هى فكرة الفيلسوف ليدشر التى تنصرف إلى الجمع بين سببية مادية ، وأخرى غائية ، بالإضافة إلى نظرية أخرى مشتقة منه أيضاً ، تلك هى أن معرفتنا بمبدأ السببية الغائية ، مشتقة من أننا على بيئة من نشاطها ، بوصفها المبدأ الذى يفسر نشاطنا العقلى . ومن ثم نجد أن معرفتنا بأنفسنا كروح وكحياة طابعها القدرة الذاتية على الإنشاء والتنظيم ، تمكننا من أن نتبين حياة شبيهة بها في الطبيعة . أضف إلى ذلك ( وهذا ما لم تفتن إلية الفلاسفة الوضعية ) أن السبب الوحيد الذى يفسر وجود علاقات سببية بين أجزاء الكون المادى هو أن الطبيعة كائن حى يستهدف غايات معينة من وراء ما نلمس فيه من نشاط . وهنا نستطيع أن نلمس محاولة تستهدف إثبات حقيقة الروح عن

Rapport sur la philosophie en France au XIX me Siècle (Paris, (١)

1867)

(٢) التفسير المادى أو التفسير العلمى للكون المادى "Mechanical Interpretation of the Universe" هو الذى يستبعد الروحانية أو الهدف من هذا الكون المادى ، وهو ما سُمى منذ أرسطو "A teleological Interpretation of the Universe" أى وجود حكمة من خلق هذا الكون : راجع ما كتب في حاشية سابقة عن قانون « السببية » "Causation" عند أرسطو ، واذكر قوله تعالى « أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً » .

طريق القول بأن هذه الروح هي الجوهر الكامن وراء حقيقة الكون المادى نفسه . ولكننا عايننا نتيجة لتحليلنا للفكر الألماني في مرحلته الأخيرة ، أن مثل هذا التفكير لا ينتقص من قيمة العلوم الطبيعية فحسب ، بما ينطوى عليه من إنكار وجود أية ظاهرة ، يمكن أن تكون طبيعة بالمعنى الحقيقى ، ولكنه ينطوى أيضاً على خطورة تُحققُ بفكرة الروح ، حين تذهب إلى أن هذه الروح لا تختلف في جوهرها عن ظواهر الطبيعة المادية في شيء . هذا الخطر هو وجود حدٍّ ثالث ، — لا هو الطبيعة المادية المجردة ، ولا هو الروح بمعناها الصحيح — قد يستعاض به عن الاثنين . هذا الحد الثالث هو الحياة ، لا بوصفها الحياة الروحية أو عملية العقل ، ولكن بوصفها الحياة البيولوجية أو الفسيولوجية ، وتلك فكرة جوهرية في فلسفة برجسون .

(ب) فلسفة لاختير المثالية : ورغبة في الخلاص من هذا الخطر ، لم يكن بد من الإصرار على أن حياة الروح لا تعنى مجرد الحياة ولكنها التعقل ، وبتعبير آخر نشاط التفكير . والرجل الذى أدرك هذا هو لاختير ، أحد أقطاب الفلاسفة الفرنسيين المحدثين . لقد اشتغل بالتدريس طوال حياته كلها ، وبفضل هذه المهنة أفاض على التفكير الفرنسى الشيء الكثير ، الذى جعل هذا التفكير مديناً له إلى حد لا يقدر بثمن . وبالرغم من أن إنتاجه في التأليف ضئيل ؛ إلا أن هذا القدر الضئيل أنموذج من نماذج التفكير العميق ، والتعبير الواضح : وموضوعه الموجز ، عن « علم النفس والميتافيزيقيا »<sup>(١)</sup> عرض قيمٌ جداً « للقضية » القائلة ، بأن علم النفس بوصفه علماً من العلوم الطبيعية ، لا يمكن أن يحيط بحقيقة العقل على الصورة التى خلق بها ، ولكن في مقدوره أن يعرض لدراسة الأشياء التى ندرکها بعيوننا إدراكاً مباشراً ، كذلك دراسة الأحاسيس والمشاعر ، ولكن

(1) Œuvres (Paris), 1933) vol. I, pp. 169 — 219.

جوهر العقل ، هو أنه « يعرف » ، أى أن الموضوعات التى تستهدف معرفتها ، ليست مجرد الصور الذهنية التى يصطنعها من نسيجه ، ولكن الكون المادى . والذى يُمكنه من المعرفة ، هو أنه طبع على التفكير ، فى حين أن نشاط الفكر نفسه ، يمثل عملية حرة أو عملية ذات طابع ابتكارى تلقائى ، لا يعتمد على شىء إطلاقاً غير نفسه ضماناً لبقائه . وإذن ، فإذا بدا لنا أن نتساءل عن السبب فى وجود الفكر ، فالإجابة الوحيدة الممكنة ، هى أن الوجود نفسه ، مهما يكن من أمر صفاته أو عناصره الأخرى ، هو نشاط التفكير . إن الأساس الذى يستند إليه برهان لاخيلر هنا ، هو الفكرة القائلة بأن المعرفة ذاتها « دالة » للحرية (١) ، إذ الواقع هو أن المعرفة ممكنة لسبب واحد ، وهو أن نشاط الروح يتميز « بالتلقائية » البحتة . لذلك نجد العلوم الطبيعية ، بدلا من أن تلقى الشك على حقيقة الروح ، بسبب عجزها عن اكتشاف طبيعتها ، أو تدعم هذه الحقيقة عن طريق الكشف عنها فى أبحاثها ( الأمر الذى لن تستطيعه بحال ) ، تعتمد إلى تدعيمها بطريق يختلف عن ذلك كل الاختلاف ، هو أن تكون هذه العلوم نفسها من إنتاج النشاط الروحى عند رجل العلم . وهذه الفكرة الواضحة عن حياة الروح ، والتى تصوورها على أنها حياة طابعتها الحرية والمعرفة فى نفس الوقت ، بالإضافة إلى معرفتها بحريتها - حياة لا يمكن لتفكير علمى أن يتبينها أو يحللها استنادا إلى أسس سيكولوجية - هى الفكرة التى لم تفتن إليها المدرسة الألمانية . تلك فكرة لم تتبلور بعد فى صورة نظرية للتاريخ ، ولكنها الأساس لمثل هذه النظرية .

ولو استطاع المفكرون الفرنسيون الآخرون فهم فكرة « لاخيلر » هذه ، لما كانت لهم حاجة إلى الاسترسال فى نقد العلوم الطبيعية ، ذلك

(١) "The Notion of Mathematical function" فى المنطق الرياضى وعلى نحو ما تقول إن الضرورية التى يدفعها الإنسان « دالة » على مقدار دخله .

النقد الذى شغل حيزاً كبيراً فى الفلسفة الفرنسية فى أواخر القرن التاسع عشر ومقدمة القرن العشرين . والواقع أن البرهان الذى ساقه لانتيلير ، قد هدم الأسس التى قامت عليها تلك النظرية التى هاجم هؤلاء العلماء نتائجها البعيدة - هجوما لا ينصرف إلى العلم نفسه ، وإنما ينصرف إلى الفلسفة التى استهدفت لإثبات أن العلم (Science) هو اللون الوحيد الممكن من « المعرفة » (Knowledge) بما يتبع ذلك من نتيجة تضمناها هذا الضرب من التليل ، هى اختزال « العقل » إلى لون من ألوان الطبيعة المادية . وأجد إذن أن لاجابة نى إلى وصف ذلك الإنتاج الذى أسفرت عنه بحوث بوترو ومدرسته ، والتى حاول تدعيم حقيقة الحياة الروحية عن طريق إلقاء الشك على قوة المعرفة العلمية ومبالغها من اليقين . ولكن رغبة فى مناقشة نتيجة هذا النقد ، إذا ما ساغ العقل وتبلور فى صورة فلسفة إنشائية ، يجب على أن أقول شيئاً عن فلسفة برجسون .

(ج) نظرية برجسون فى التطور : تميزت عقلية برجسون بالقدرة على الإنشاء ، فكانت هذه القدرة هى طابعها الرئيسى ، على النحو الذى ندينه فى كتابه الأصول الذى يذهب فيه إلى تأكيد الناحية الإيجابية من الموضوع الثنائى ، الذى طبع التفكير الفرنسى الحديث على النحو الذى عرضت لوصفه . وتفصيل ذلك أن موضوعه عن « الموجودات المادية التى يدركها الوعى بطريق مباشر »<sup>(١)</sup> (الذى ترجم إلى الإنجليزية فى عام ١٩١٣ تحت عنوان : الزمن والإرادة والحرية) يعرض لمناقشة خواص حياتنا العقلية على النحو الذى نمارسه فى واقع حياتنا المادية ، يقول إن هذه الحياة تتألف من صور ذهنية ، ولكنه تتابع ذو معنى خاص محدود من معانى هذه الكلمة . وتفصيل ذلك ما يحدث من أن الحالة الذهنية لا تعقب الأخرى ،

(١) راجع ما كتب فى حاشية سابقة تحت العبارة "The immediately given in

إذ الواقع هو أن الحالة الذهنية لا تنتهى حين تبتدىء الحالة الأخرى ، ذلك أن هذه الحالات فى تشابك مع بعضهما البعض ، والحالة الماضية منها ما زالت تعيش فى الحاضر ، وتندمج فى نسيجها وهى حاضرة بمعنى أنها تضيف عليها صفة خاصة مشتقة من هذا الاندماج . مثل ذلك أننا حين نستمع للنغمة من النغمات ، لا نستمع لكل لحن من الألحان التى تتألف منها هذه النغمة على حدة . والطريقة التى نستمع بها لكل لحن ، والحالة الذهنية التى هى استماعنا لهذا اللحن ، تتأثر بطريقة سماعنا للحن السابق له ، بل تتأثر بطريقة استماعنا لكل الألحان التى سبقته . وإذن يكون إحساسنا الكامل حين الاستماع للنغمة ، هو الإحساس بسلسلة متتالية مطردة من الأحاسيس ؛ تدفع الواحدة منها الأخرى : وإذن لن تكون هذه الأحاسيس المتعددة ، ولكنها إحساس واحد نظم بطريقة معينة . والطريقة التى نظم بها ، هى الوقت ، تلك فى الواقع هى حقيقة الوقت . ذلك أنه يتألف من أجزاء — على عكس أجزاء المكان — لأنها تتداخل فى بعضها البعض بصورة يتضمن الحاضر منها الماضى . وهذا التنظيم الزمنى خاصة تتعلق بالوعى ، وهو أساس الحرية ، إذ ما دام الحاضر يحتوى الماضى فى طياته ، فلا محل للقول بأن هذا الماضى يُشكّل الحاضر بوصفه قوة خارجة عنه تدفعه ، كأن يكون الماضى سبباً ، والحاضر نتيجة ، والحقيقة هى أن الحاضر نشاط حر حتى ، يختزن ماضيه ويقوم عليه بفضل هذا النشاط الذى يبدو من جانبه .

وإلى هذا الحد نجد أن تحليل برجسون للوعى يضيف الشيء القيم لنظرية التاريخ ولو أنه لم يقصد إلى هذا بالتحديد ، لقد رأينا أن عنصراً جوهرياً لأية نظرية من هذا النوع ، هو فكرة تصوّر الحياة العقلية على أنها عملية ، لا يكون فيها الماضى مجرد مشهد بعرض للحاضر ، ولكنه يعيش فى طيات هذا الحاضر . ولكن العملية التى يصفها برجسون بالرغم من أنها عملية عقلية ، إلا أنها خالية من نشاط الفكر . لأنها ليست ألواناً متعاقبة



من التفكير ، وإنما هي مجرد ألوان من المشاعر والأحاسيس التي نعينا بصورة مباشرة . وهذه المشاعر والأحاسيس ليست من قبيل « المعرفة » ، ووعينا الذي يحيط بها ، وعى من النوع الذاتي البحث وليست من النوع الموضوعي . ونحن نتعرض لهذه المشاعر والأحاسيس ، لا نكون في موقف يجعلنا نفهم شيئاً آخر بمعزل عن هذه المشاعر التي نتعرض لها . ولكي يتسنى لنا مثل هذا الفهم أو هذه المعرفة ، يجب أن نمنع النظر في الدائرة الخارجة عنا ، فإذا ما فعلنا هذا ، ألفينا أنفسنا في عالم من الموجودات المادية ، تنفصل عن بعضها البعض من حيث المكان ، موجودات غير متداخلة في بعضها البعض ، حتى من حيث المظهر الزماني الذي يجمع بينها ، لأن الوقت الذي تتغير فيه هذه الموجودات ، يختلف عن الوقت الذي يظهر في صورة متشابكة متصلة في وعينا الداخلى - تلك هي الساعة الزمنية التي ابتدعها العالم الخارجى ، ساعة تخضع لاعتبارات المكان ، تبدو فيها الأوقات المختلفة بمعزل عن بعضها البعض ، مثلها في ذلك كمثل أجزاء المكان . لذلك نجد أن العلم ، الذي هو معرفتنا بهذا العالم الخارجى - الذي هو إنتاج العقل - يختلف اختلافاً كبيراً عن النشاط الفكرى القائم في عقولنا . ذلك أن العقل ملكة تفصل بين الأشياء المادية ، وتحدد لكل شىء كيانه ونطاقه الخاص به . فلماذا أوتينا الملكة التي تفعل مثل هذا الأمر العجيب ؟

الإجابة التي يسوقها برجسون هي أننا في احتياج إلى هذه الملكة لأسباب تتعلق بالنشاط . وإذن ليست العلوم الطبيعية هي الطريق لمعرفة الكون المادى . معنى ذلك أن قيمتها لا تستند إلى صدقها ، وإنما تستند إلى قيمتها من الوجهة النفعية ، نحن إذن لا نعرف الكون المادى عن طريق التفكير العلمى ، ولكننا نحطم هذا الكون لنسيطر عليه .

ولم يستطع برجسون في مؤلفاته الأخيرة أن يتقدم مرحلة واحدة بعد هذه النظرية الثنائية من حيث طابعها الرئيسى ، ولو أنها كانت تبدو على

الدوام في أشكال جديدة . . لقد دأب على الاعتقاد بأن الحياة التي يحيط بها الوعي الإنساني ، لا بد وأن تكون قاصرة على الإدراك المباشر لظواهر الكون المادى حولنا ، ومن ثم كانت حياة بعيدة كل البعد عن أى تفكير أو تأمل دقيق أو نشاط للفكر يخضعها لسلطان العقل ، وإذن فكل ما يُقصد بهذا الوعي ، هو الصور الذهنية التي يأتي إدراكها عن طريق البديهة (Intuition) ومن ثم تكون عملياتها - بالرغم من أنها تشبه العملية التاريخية من حيث طريقة احتفاظها بماضيها في نسيج حاضرها قاصرة دون البلوغ إلى مرتبة العملية التاريخية في معناها الحقيقي ، لأن الماضي الذي رسب في نسيج الحاضر ماضٍ غير معروف . وإنما هو ماضٍ يتردد صدهاء في الحاضر ، بصورة هي من قبيل الإدراك البديهي المباشر ، لا تختلف في شيء عن إدراكنا لحاضرها بديهيّاً مباشراً أيضاً . ولكن هذه الأصداء تتردد في الحاضر ، ولا بد أن تتلاشى في النهاية ، ومتى تلاشت لن يكون لها وجود يعد ذلك لسبب واحد ، هو أن إدراكها بالطريق البديهي المباشر قد انتهى ولا سبيل لإدراكها من غير هذا الطريق . ينتج عن هذا استحالة فكرة وجود تاريخ ، لأن معنى التاريخ لا ينصرف إلى هذا الاستمتاع المباشر بالنفس ، ولكن معناه التأمل ، والأداة التي تكفل هذا التأمل ، ثم التفكير . تفسير ذلك أن التاريخ مجهود عقلي يستهدف التفكير في حياة العقل ، بدلا من مجرد الاستمتاع بها . ولكن فلسفة برجسون تذهب إلى استحالة هذا ، وتقول بأن الصور الذهنية الداخلية يمكن الاستمتاع بها فقط ، لا التفكير فيها ، في حين أن موضوع التفكير لا بد وأن ينصرف دائماً إلى ظواهر العالم الخارجى ، وهذه الظواهر هي التي لا حقيقة لها - وهي ظواهر ابتدعناها لأغراض تتعلق بالنشاط .

( د ) كتابة التاريخ الحديث في فرنسا : والتفكير الفرنسى الحديث الذى

استطرد وفق هذه الأسس [ لأن برجسون تمتع ، وما زال يتمتع بشعبية تبرز

القيمة الجوهرية لصدق تحليله لعقلية أمته [ استطاع أن يكون على بينة واضحة من نفسه وحقيقته ، بوصفه عملية تتسم بالحياة والنشاط ، وله القدرة البالغة على إحباط أية ضروب أخرى من التفكير ، يستطيع أن يمتثلها في هذه العملية : فإذا عجز عن استساغة لون من ألوان التفكير فيما رسم لنفسه من حدود ، نظرت إليه العقلية الفرنسية على أنه ضرب من التفكير الذى لا ينسجم مع نسيجها إطلافاً ، كأن يكون مجرد أسلوب ، من النوع الآلى ، تقاس قيمته عند التطبيق ، بمقدار سلاسته ونفعه ، أو صعوبته وضرره ، ولكنه على أية حال لن يكون من قبيل المادة « الروحية » التى تعالجها هذه العقلية الفرنسية أو تجد فيها ما يستهويها . ذلك هو الأسلوب الذى عمدت إليه فرنسا في تكيف موقفها في السياسة الدولية ، تكيفاً جديداً يستند إلى أسس فلسفة برجسون : نفس هذه الأسس هى التى كَبَت الروح الفرنسية الحديثة في كتابة التاريخ . . يحاول المؤرخ الفرنسى أن يجمع نفسه في الحركة ( وفقاً لقاعدة برجسون المشهورة ) ، أى أنه يحاول أن يتمثل في نفسه نشاط الحركة التاريخية التى يعرض لدراستها ، وأن يُشعر نفسه أن هذه الحركة تتفاعل مع عقليته ، حتى إذا ما استطاع ، بفيض من مشاعره الإنسانية ، أن يمسك بخيط الانساق أو الاتزان الذى سرى إلى هذه الحركة : عمد إلى تصويرها في أمانة ودقة بالغة . أستطيع هنا على سبيل المثال ، أن أضرب مثلاً أو مثلين من نماذج ما سطره التاريخ الفرنسى الحديث ، مثل كتاب « تاريخ الغال » تأليف كاميل چوليان « أو مؤلفات » لى هافى « عن تطرف المذاهب الفلسفية » أو تاريخ الشعب الإنجليزى : ومتى استطاعت مشاعرنا أن تبلغ بنا مبلغ هذا التقدير العميق ، كان من السهل أن تعالج الخبوط الرئيسية للعملية في صحائف قليلة . وهذا السبب ، فى أن المؤرخين الفرنسيين امتازوا على سائر مؤرخى العالم فيما انتخبوا من مؤلفات وموجزة دسمة شعبية بكل معانى الكلمة ، تصور للرأى العام طابع فترة من الفترات

أو حركة من الحركات ، بما تفيض به من مشاعر واضحة : وهذا بالضبط هو ما لم يستطعه الألمان المؤرخون الذين أثقل كاهلهم البحث وراء الحقائق : ولكن الذى عجز عنه الفرنسيون هو الذى أتقنه الألمان — ذلك هو العرض لدراسة الحقائق الفردية بدقة عملية بالغة ، وبمعزل عن أية عناصر أخرى ، إن الفضيحة الكبرى التى تتعلق بالبحوث الفرنسية الحديثة ، ونقصها ما قوبل به تزييف « جلوزل » للحقائق ، لينهض برهاناً على ظاهرتين : أولاً ضعف العلماء الفرنسيين المحدثين فى أسلوب العرض العلمى ، وثانياً ضعف الطريقة التى أساغت بها عقولهم تحويل مشكلة ، كان يجب أن تحتفظ بطابعها الفنى البحت إلى مشكلة أخرى تتعلق بالشرف القومى : كان من أمر الجدل الذى احتدم بشأن « جلوزل » — وفى ذلك من الإسراف والسفاهة ما فيه — أن يبعث على تكوين لجنة دولية تقرر نتيجه ، وكان من الطبيعى أن ترفض تلك الحقائق التى كشفت عنها اللجنة .

لذلك نجد فى آخر الأمر أن الحركة الفرنسية الحديثة ، قد وقعت فى نفس الخطأ الذى وقعت فيه الحركة الألمانية : كانت النتيجة النهائية واحدة بالنسبة للثنتين ، وهى الخلط بين العقل والطبيعة ، وعدم التفرقة بين عملية تاريخية وأخرى طبيعية : ولكن بينما نجد أن الحركة الألمانية تحاول أن تصوّر العملية التاريخية فى صورة موضوعية خارجة عن عقلية المفكر ، ثم هى فى نفس الوقت ، تعجز عن تصويرها هذه الصورة الموضوعية ، لأنها ليست ذات وجود خارج عن هذه العقلية ، نجد أن الحركة الفرنسية تحاول تصويرها فى صورة ذاتية ، فى إطار عقلية المفكر ، ثم هى فى نفس الوقت تعجز عن تصويرها لأنها ما دامت محصورة فى إطار الناحية الذاتية للمفكر ، لم تعد عملية من عمليات « المعرفة » ، بل لوناً من ألوان المعرفة التى ندركها إدراكاً مباشراً ( صورة ذهنية عابرة ) . . إنها بذلك تصبح مجرد عملية سيكولوجية تصوّر الأحاسيس والمشاعر والعواطف . وموطن الخطأ فى الحالتين واحد .

وتفصيل ذلك أن « الذاتى » و « الموضوعى » قد اعتبرا شيئين مختلفين ، يختلف عنصرهما من حيث الجوهر ، مهما تكن الصلة بينهما . . . وتلك فكرة صائبة فى العلوم الطبيعية ، حيث تكون عملية التفكير العلمى ، عملية روحية أو تاريخية ، موضوع البحث فيها عملية طبيعية . ولكنها فكرة خاطئة فى التاريخ ، حيث تكون عملية التفكير التاريخى متجانسة العناصر مع العملية التاريخية ذاتها ، لأن الاثنين يمثلان عمليات الفكرة أو الحركة الفلاسفية الوحيدة التى استطاعت أن تفهم حقيقة طابع التفكير التاريخى على هذه الصورة ، وتطبيقه كمبدأ نظامى ، هى تلك الحركة التى ابتدأها كروتشه فى إيطاليا .

#### ٤ - إيطاليا

##### ١ - مقال كروتشه ( الذى نشر فى عام ١٨٩٣ ) :

يتضاعل الفلاسفة الإيطالية الحديثة أمام إحدى الفلسفتين الفرنسية أو الألمانية ، من حيث عدد المؤلفين والاختصاصيين ، ومن حيث وجهات نظر عدة أخرى ، حتى لتجد أن ما كتب فيها عن نظرية التاريخ بصفة خاصة ، رغم أنه من حيث الكمية يفوق الإنتاج الفرنسى ، إلا أنه يتضاعل أمام الإنتاج الألمانى الضخم . ولكن هذا الإنتاج إذا ما قورن بالفلاسفة الفرنسية ، كانت أهميته أكبر بالنسبة لموضوع التاريخ ، لأنه يعوض إلى الموضوع بصفة مباشرة ويضعه فى المركز الرئيسى بالنسبة لمشاكله الأخرى ، وهى كذلك تبتدى بميزة لم تتوفر للفلسفة الألمانية ، تلك هى أن الإنتاج التاريخى التقليدى ، الذى لم يذهب فى ألمانيا إلى أبعد من القرن الثامن عشر ، امتد فى إيطاليا إلى مكيافللى وحتى بلوتارخ . . . لقد دأب أقطاب الفكر الإيطالى منذ القرن التاسع عشر ، على استيفاء مقومات البحث التاريخى بصورة تقليدية جدية مدعمة الحقائق . وطابع هذا الإنتاج التقليدى ، بما تميز به من وفرة وتنوع ودسم ، بضئى قيمة خاصة على الأحكام التى أصدرها

الإيطاليون المحدثون فيما يتعلق بهذا التقليد ، بوصفه تراثاً سرى في نسج خديبتهم . .

وفي عام ١٨٩٣ ، حين كتب بندتو كروتشه مقاله الأول عن نظرية التاريخ ، وكان وقتئذ في السابعة والعشرين ، لم يكن هو شخصياً بالمورخ الممتاز فحسب ، ولكنه وجد أمامه قدراً من التفكير الفلسفي الإيطالي الحديث في هذا الموضوع . ومع ذلك فقد أدمج هذا الجزء في إنتاجه إدماجاً كاملاً حتى ليجدر بنا أن نعرض عنه في هذا البحث .

كتب هذا المقال تحت عنوان « التاريخ يندرج تحت فكرة الفن (١) » : وحديثاً ، وخصوصاً في ألمانيا ، قد نوقشت مسألة اعتبار التاريخ علماً أو فناً ، وانتهت الأغلبية إلى أنه علم . والذي نستطيع أن نذكره هنا ، هو أن النقد الذي ساقه ونديلباند على هذه الإجابة لم يحدث قبل عام ١٨٩٤ ، ولذا نستطيع هنا أن نعرض لنوع من المقارنة المجدية بين مقال كروتشه ومقال ونديلباند . الواقع أن ثمة تشابهاً كبيراً بين الاثنين في نواح عدة ، ولكن حتى في المراحل الأولى من حياة كروتشه ، بدا بصورة واضحة امتيازته على ونديلباند ، بوصفه عبقرية فلسفية ، وأنه على علم بالموضوع أعمق وأبعد أثراً من زميله .

ابتدأ المقال بتفصيل « مفهوم » الفن فأشار إلى أن الفن ليس بالوسيلة التي تمنح وتتيح أسباب الاستمتاع الحسى ، ولا هو يمثل الحقيقة الطبيعية ، ولا هو من قبيل تصوير أوضاع العلائق الصورية بما تثيره هذه في النفس من استمتاع ( وكانت هذه النظريات الثلاث للفن هي السائدة وقتئذ ) ولكنه النظرة البدئية التي تحيط بالكيان الفردى . . والفنان هو الذى يرى ويصور هذا الكيان الفردى ، والناس يرونه بالصورة التي رسمها هو له . وإذن

(1) La storia ridotta sotto il concetto generale dell' Arte. Reprinted in Primi Saggi (Bari, 1919).

ليس الفن لوناً من ألوان النشاط المنبعث من العواطف ، وإنما هو نشاط فكري يستهدف المعرفة - هو معرفة تنصرف إلى الإحاطة بهذا الكيان الفردى . ولكن العلم على العكس من ذلك ينصرف إلى معرفة القواعد العامة . ذلك أنه يهدف إلى صياغة القوانين أو المفاهيم العامة وتفصيل العلاقات التي تربط بينها . والآن نجد أن التاريخ ، ينصرف انصرافاً كلياً إلى دراسة الحقائق الفردية في صورتها المادية . . يقول كروتشه : إن للتاريخ مهمة واحدة ، هي رواية الحقائق ، والذي يسمونه تتبع أسباب هذه الحقائق ، إن هو إلا الفحص الدقيق لهذه الحقائق نفسها وتبيان العلاقات التي تربط بين حقيقة وأخرى . ولا جدوى من وراء القول بأن التاريخ « علم من العلوم الوصفية » ، فتلك عبارة لا معنى لها ، إذ لو صدق أنه من الدراسات الوصفية لما كان علماً ، وهنا يسوق كروتشه الإجابة الصحيحة على سؤال وندلباند مقدماً . . تفصيل ذلك أن كلمة « وصف » ، قد تصدق بلا شك على العرض التحليلي للموضوعات التي تبحثها العلوم التجريبية والقوانين العامة التي يستهدفها مثل هذا البحث . ولكن لو قصد بهذه الكلمة نفس المقصود بها في التاريخ ، لكانت العبارة « علم وصفي » من قبيل التناقض الذي جاء نتيجة لإضافة كلمة « وصف » إلى كلمة « علم » . إن هدف رجل العلم هو فهم الحقائق ، بمعنى أنه يرى في هذه الحقائق أمثلة تصدق عليها القوانين العامة ، ولكن التاريخ لا يفهم موضوعه على هذه الصورة ، إنه يفكر أو يتأمل فيه ، وهذا هو كل ما هناك . هذا بالتحديد هو ما يفعله الفنان . لذلك نجد أن المقارنة بين التاريخ والفن التي عرض لها دثلي في عام ١٨٨٣ وسيميل عام ١٨٩٢ - تلك المقارنة التي اقتبسها كروتشه نقلاً عن هذين الرجلين - مقارنة صحيحة في مجاتها ، ولكن العلاقة في نظره ، تذهب إلى أبعد من مجرد المقارنة ، إنها علاقة تجمع بين الاثنين في صورة واحدة . إن كل واحد منهما بالتحديد هو نفس الآخر ، هو البديهة التي تسرى إلى حقيقة الكيان الفردى ، وهو تصوير هذا الكيان .

وبديهي أن المشكلة لا يمكن أن تترك عند هذا الحد . : إذ لو صدق أن التاريخ فن ، لكان على الأقل فناً من نوع خاص . إن كل ما يعمل به الفنان هو أن ينقل الصورة التي رآها ، في حين أن المؤرخ يتعين عليه أن ينقل هذا ، وأن يكون على ثقة من أن تقريره هو الحقيقة . وقد عبر كروتشه عن هذا بقوله ، إن الفن بصفة عامة وبأوسع معاني الكلمة ، يُصوّر ما يمكن تصويره أو رؤيته ، في حين أن التاريخ يمثل أو يروي ما حدث في الواقع . والذي حدث في الواقع لا يمكن بالطبع أن يكون من المستحيل ، إذ لو استحال وقوعه لما حدث بالفعل . لذلك نجد أن الحقيقة المادية تقع في حيز الممكن ، لا في خارج هذا الحيز ، ومن ثم يكون التاريخ الذي يروي الحقيقة داخلاً في نطاق الفن ، بوصفه قصصاً يعرض لما يمكن حدوثه .

ذلك هو البرهان الذي يناقشه كروتشه في مقاله . . لقد أثار اهتماماً كبيراً وعرضت له بالنقد دوائر كثيرة ، ولكن حين تعود مرة أخرى لقراءة النقد في هذه الأيام ، نجد أن ما قاله كروتشه بصفة عامة له ما يبرره . . لقد تعمق في الموضوع أكثر من أي ناقد من ناقديه . . ونقطة الضعف الحقيقية في برهانه ، هي النقطة التي أشار إليها في مقدمته للطبعة الثانية للمقال التي صدرت بعد الأولى بستة عشر عاماً .

يقول في هذا الصدد : « لم أتبن المشكلة الجديدة التي أثارها فكرة اعتبار التاريخ تصويراً فنياً للحقيقة . لم أتبن أن التصوير الذي يفرق بين الحقيقة المادية والشئ الممكن ، تفرقة تبرز ما بينهما من تناقض ، لا بد أن يكون شيئاً أكثر من مجرد التصوير الفني أو نشاط البديهة ، وإنما يستند هذا التصوير إلى المفهوم أو الفكرة — فكرة ليست من نوع الفكرة التجريدية أو المجردة التي تتحدث عنها في العلم ، ولكن الفكرة التي تقصد بها « الفلسفة » ، ومن ثم تكون بهذا المعنى تصويراً وتقيماً في نفس الوقت ، أي قضية منطقية تجمع بين الكلي والجزئي في واحد .



وبتعبير آخر ، يتألف الفن بصورته من هذه البديهة البحتة ، ولا يقوم على الفكرة ، ولكن لأجل التفرقة بين الحقيقة المادية التي تحدث ، وبين ما يمكن أن يحدث كمجرد احتمال لا بد للإنسان من التفكير . . ينتج عن ذلك أن تعريف التاريخ بأنه البديهة التي تحيط علماً بالحقيقة تعريف يقوم على مفهومين في آن واحد ، أولهما أنه « فن » وثانيهما أنه شيء أكثر من الفن . ولو صدق أن العبارة « علم - وصف » تنطوي على تناقض بسبب إضافة « الوصف » إلى « العلم » ، لاستتبع هذا تناقضاً في العبارة التي تقول : « بديهة تحيط علماً بالحقيقة » ، إذ الواقع أن البديهة - لأنها بديهة بالتحديد - لا تنطوي على تفكير - لا تعرف شيئاً عن أية تفرقة بين ما هو حقيقي واقعي وبين ما هو خيالي .

ولكن بالرغم من هذا الضعف ، تعتبر نظرية كروتشه الأولى ، تقدماً ملحوظاً على النظرية الألمانية التي تشابهها إلى حد كبير . الواقع أن كل نظرية من هاتين تُمسِكُ بالفارق بين الجزئي والكلّي ( بين حادثة فردية وبين قانون عام يصدق على الأحداث جميعاً ) باعتباره هو الطريق الوحيد للتفرقة بين التاريخ والعلم . كذلك عجزت كل نظرية من النظريتين عن حلول بعض المشاكل فتركتها معلقة . ولكن الفارق هو أن الألمان كانوا متوعين بالدأب على تسمية التاريخ « بعلم » دون يعرضوا للإجابة على السؤال : كيف يمكن وجود علم يفسر الأحداث الفردية ؟ وكانت النتيجة هي تصويرهم لعلم التاريخ والعلم الطبيعي ، على أنهما نوعان من العلم ، وتلك فكرة تركت الطريق مفتوحاً أمام الفلسفة الطبيعية ، التي تستطيع أن تجد طريقها إلى فكرة التاريخ عن طريق المعنى التقليدي لكلمة « علم » ، وما اقترن بها ، واندرج تحتها من دراسات . ولكن كروتشه بنفسه فكرة أن التاريخ علم ، نفياً قاطعاً ، خرج على الفلسفة الطبيعية بجرة قلم واحدة ، وولى وجهه شطر فكرة عن التاريخ ، تذهب إلى أنه يختلف اختلافاً بيناً

عن الطبيعة . ولقد رأينا أن مشكلة الفلسفة ، كانت في كل مكان في أواخر القرن التاسع عشر ، تهدف إلى تحرير نفسها من سيطرة العلوم الطبيعية . وإذن كانت جرأة كروتشه في الحركة التي قام بها ، هي ما تطلبه الموقف . . . لقد كان الفارق البين الذي رسمه في عام ١٨٩٣ بين فكرة التاريخ وفكرة العلم ، هو الذي مكّنه من تطوير فكرة التاريخ إلى حد أبعد مما ذهب إليه أى فيلسوف في جيله .

وكان لابد أن يمضى بعض الوقت حتى يستطيع أن يتبين موضع الضعف في نظريته الأولى . كان حتى في مؤلفه الفلسفى الضخم الذى كتبه في المراحل الأولى<sup>(١)</sup> لا يفتأ يكرر نظريته الأولى عن التاريخ : كان يقول إنه لا يستهدف البحث عن القوانين العامة ، ولا هو يصوغ المدلولات<sup>(٢)</sup> المجردة أو المفاهيم العامة ، ولا هو يعتمد على الاستقراء أو الاستنباط ، ولا هو ينتهى بنا إلى البرهان اليقيني القاطع ، وإنما هو يقص علينا الأحداث ، والقول بأنه لون من ألوان الفن ، مرهون بقدرته على تصوير الأحداث الفردية في معناها الكامل . فإذا ما انتقل من هذا التساؤل عن الفارق بين التاريخ وبين نشاط الخيال البحث في الفن أجاب عن هذا السؤال طبقاً لأسلوبه القديم ، فقال بأن التاريخ يفرق بين الحقيقة المادية وبين الخيال وهو ما لا يستطيعه الفن .

(ب) وجهة النظر الثانية لكروتشه : « المنطق » - ولكنه لم يعرض لنقاش هذه التفرقة السابقة وهل هي ممكنة ، إلا في كتابه « المنطق » الذى نشر في عام ١٨٠٩ . تفصيل ذلك أن المنطق هو نظرية التفكير ، والفكر وحده هو الذى يستطيع أن يفرق بين الصدق والكذب - هذه التفرقة التى تفصل بين التاريخ والفن بالمعنى الدقيق (أو المعنى الوحيد الذى يصدق على حد

(1) Aesthetic, 1902.

(2) Eng. tr., 2nd edn. (London 1922), pp. 26—8.

تعبير كروتشه . إن عملية التفكير تنطوي على صياغة القضايا المنطقية ، وقد اصطلح المنطق التقليدي على التمييز بين نوعين من القضايا - القضايا الكلية والقضايا الجزئية ، والقضية الكلية تحدد مدلول الفكرة على نحو قولنا « إن الزوايا الثلاث لأي مثلث تساوى زاويتين قائمتين » ، أما القضية الجزئية فتوضح حقيقة جزئية قائمة بذاتها ، كمثل قولنا إن هذا المثلث يتضمن خاصية سلمية هي كذا وكذا . هذان نوعان من أنواع المعرفة ، قد أطلق عليهما معرفة عقلية بحتة وأخرى تجريبية ( كانت ) ، أو حقائق مصدرها العقل وأخرى مصدرها الواقع المادي ( الفيلسوف لينتز ) ، أو علائق بين الأفكار وبين الأحداث المادية ( هيوم ) وهكذا .

يحاول كروتشه أن يثبت (١) أن التقسيم التقليدي للقضايا الصادقة إلى هذين القسمين تقسيم خاطئ . . تفصيل ذلك أن إثبات وجود الكيان الفردى استناداً إلى أنه مجرد حقيقة مادية واقعة ، مصدرها الواقع المادي يعزل عن حقائق العقل ، يتضمن أن وجود هذا الكيان الفردى لا يدرك بالعقل . ولكن هذا شيء سيخيف . . ذلك أن الحقيقة الفردية ، لم تصبح حقيقة بالفعل ، لو لم يستند وجودها إلى أسباب . ونجد من ناحية أخرى ، أن التفرقة بين القضية الكلية التي تصدق على جميع الحالات ، بوصفها حقيقة تستند إلى العقل البحت ، وبين القضايا الأخرى التي تعرض الحقائق المادية ، معناه أن هذه القضايا الكلية الصادقة ( ما دامت تستند إلى التفكير العقلي البحت ) لا تستند في صدقها إلى الواقع المادي . . ولكن ما هي القضية الكلية التي تصدق على جميع الحالات ، إلا إذا كانت تصدق بصفة عامة على الحقائق الجزئية التي تنطبق عليها ؟

ينتهي من هذا إلى أن القضايا الكلية الصادقة أو التي لا بد أن تصدق ،

(1) Eng. tr. (London, 1917), pp. 198 ff.

والقضايا الجزئية أو التي تحتل الصدق والكذب ، لا يمثلان نوعين مختلفين من المعرفة ، ولكنهما عنصران لابد من وجودهما جنباً إلى جنب في أية معرفة حقيقية . إن القضية الكلية الصادقة ، لابد أن تصدق على الأمثلة الجزئية ، وهذا وحده هو الذى يقرر صدقها . إن مدلول القضية الكلية يجب - على حد تعبيره - أن يتجسد في هذا المثل الفردى ، ثم هو ينتقل من هذا إلى القول بأنه حتى « القضايا » التى تبدو فى أول الأمر من قبيل الكليات المجردة البهتة أو مجرد التعاريف الصورية ، لابد أن تنطوى فى حقيقتها على ما يسميه « عنصراً تاريخياً » ، عنصراً يشير إلى « هذا » الشئ وإلى « هذا » المكان وهذا « الزمان » إلى الحد أو القدر الذى صيغ به التعريف ، بواسطة فرد مفكر مؤرخ ، قصد به تفسير مشكلة طرأت فى صورة خاصة فى وقت معين فى تاريخ الفكر . ونجد من ناحية أخرى أن القضية الجزئية أو التاريخية ، ليست من قبيل البديهية المجردة ، أحاطت بحقيقة من الحقائق أو أدركت شيئاً مادياً عرض للحس ، وإنما هى قضية ذات « محمول » predicate وهذا المحمول « فكرة » ، وهى فكرة تحضر ذهن الشخص الذى يصوغ هذه القضية المنطقية فى قالب فكرة عامة ، يجب أن يكون فى مقدوره تعريفها لو كان على بينة من حقيقة تفكيره . من أجل ذلك هناك نوع واحد من القضية المنطقية ، وهو القضية الجزئية الكلية فى نفس الوقت . قضية « جزئية » متى انصرفت إلى وصف حالة فردية تبدو فيها الأوضاع المادية ، « وكلية » متى عرضت لوصفها عن طريق إدراجها تحت الكليات المجردة ، والتفكير فيها على هذا الأساس .

والآن فلنوضح هذا البرهان بشقيه : الأول هو أن القضية الكلية فى الحقيقة قضية جزئية ( تصدق على الفرد ) . لقد عرف ( چون ستوارت مل ) العمل « الحق » على أنه العمل الذى يحقق أكبر سعادة لأكثر عدد ممكن ، ويبدو فى أول الأمر أن هذه قضية لا تمت إلى التاريخ بصلة . قضية تصدق

على كل زمان ومكان ، لو كان لها أن تصدق إطلاقاً . . ولكن الذى قصد إليه ( مل ) بهذه القضية هو وصف ما نقصده بقولنا بصدد عمل من الأعمال أنه « حق » ، وهنا لا تنصرف كلمة « نحن » إلى كل أفراد البشرية فى كل زمان ومكان ، وإنما تنصرف إلى الإنجليز فى القرن التاسع عشر ، والأفكار الأخلاقية والسياسية التى اصطلح عليها هذا الجيل : الواقع أن « مل » كان يصف ، قصد أو لم يقصد ، مرحلة معينة من مراحل تاريخ الأخلاق الإنسانية : . قد لا يكون على بينة من عمله ، ولكن كان هذا هو ما عمل فعلاً .

والثانى أن القضية « الجزئية » فى التاريخ قضية « كلية » ، بمعنى أن محمولها فكرة أو مفهوم يمكن بل يجب أن يعرف فى سياق التفصيل : . أستطيع على سبيل المثال أن أقرأ العبارة الآتية متى فتحت كتاب تاريخ عرضاً « ويجب ألا ننسى أن الملوك من طراز لويس الحادى عشر وفرديناند الكاثوليكي ، بصرف النظر عن جرائمهم ، قد أتموا الواجب القومى الذى يهدف إلى جعل فرنسا وأسبانيا أمتين عظيمتين قويتين » : تلك عبارة تتضمن فهم الكاتب والقارئ للمعنى كالمات « الجريمة » و « الأمة » و « القوية » وغير ذلك ، وأن هؤلاء يفهمونها جميعاً فى مدلول واحد . كذلك تتضمن أن الكاتب والقارئ على علم مشترك بنظريات معينة تنظم آراءهما فى الأخلاق والسياسة . وهذه العبارة ، بوصفها قضية تاريخية تفترض أن هذه الآراء من النوع المحكم الذى يستند إلى أسس منطقية تدعمه ، أى أنها تفترض لسدادها فلسفة أخلاقية وسياسية ، وأننا عن طريق هذه الفلسفة الأخلاقية والسياسية ، نستطيع أن نقف على الحقيقة التاريخية للويس الحادى عشر ، والعكس صحيح ، أى أننا نتبين صدق هذه المدلولات ومعناها ، لأنها تفسر تاريخ لويس الحادى عشر وتصدق عليه .

تلك هى نظرية كروتشه فيما يختص بالمعنى المتبادل للقضية الكلية أو القضية

ذات المدلول العام ، والقضية الجزئية أو القضية التاريخية ، بالإضافة إلى حله للمشكلة التي تتعلق بالصلة القائمة بين الفلسفة ( أى القضية الكلية ) والتاريخ : ذلك أنه بدلا من الفصل بين الفلسفة والتاريخ وتحديد اختصاصهما بصورة تفصل بينهما بشكل قاطع - صورة تستحيل معها قيام نظرية سديدة للتاريخ ، يصل بينهما في إطار قضية كلية عامة - قضية موضوعها الفرد ومحمولها المفهوم الكلى . بذلك لم يعد التاريخ هو مجرد التقدير البديهي الذى يحيط بحقيقة الكيان الفردى . إن عمله لا يقتصر على مجرد إدراك الكيان الفردى ، إذ لو صدق هذا لكان هو الفن بعينه . وإنما هو قضية منطقية تفسر هذا الكيان الفردى ، ومن ثم نجد أن المعنى الكلى ( أو المدلول العام ) ، وهو طابع التفكير المجرد بمعزل عن الواقع المادى ، بل هو الطابع الذى لا بد له لأى لون من ألوان التفكير ، موجود فى التاريخ فى صورة محمول القضية التاريخية . والذى يخاق المؤرخ مفكراً ، هو أنه يفكر فى معانى هذه المحمولات . فيجد أنها تصدق على الأفراد أو الجزئيات التى يعرض لدراستها ، ولكن هذا التفكير فى معنى المفهوم العام « فلسفة » ، وإذن تكون الفلسفة جزءاً لا يتجزأ من التفكير التاريخى نفسه : ذلك أن القضية الجزئية فى التاريخ ، ليست قضية منطقية إلا لأنها تحمل فى معناها ، كعنصر من عناصرها ، التفكير الفلسفى .

( ج ) التاريخ والفلسفة : ولكن هذا الذى عرضنا له الآن يتضمن نظرة

خليفة بالاعتبار ، أصيلة من حيث العلاقة بين الفلسفة والتاريخ . تفصيل ذلك ما كان قد افترض حتى هذا الوقت . من أن الفلسفة سيدة العلوم ، وأن التاريخ يشغل مرتبة متواضعة بين الفروع التى تندرج تحت الفلسفة ، أو تقع على هامش نطاقها . ولكن نجد من وجهة نظر كروتشه فى هذه المرحلة التى تبلور فيها تفكيره ، أن مهمة الفلسفة محدودة بالتفكير فى معانى المفاهيم المجردة ، هذه المفاهيم التى تعتبر « دالة » على نشاط الفكر ؛ ومن ثم لن توجد إلا فى صورة محمولات للقضايا المنطقية التى تصدق على أحداث

التاريخ ، هناك نوع واحد من القضية المنطقية ، تلك هي القضية الجزئية ،  
التي تصدق على التاريخ ، وبعبارة أخرى نجد أن الحقيقة كلها تدخل في نطاق  
التاريخ ، وأن ألوان المعرفة كلها معرفة تاريخية . بذلك تصبح الفلسفة  
عنصراً من العناصر المكونة في صرح التاريخ ، هي العنصر الكلى العام ، في  
نسيج فكرة كيانها المادى الموضوعى هو الفرد .

ولنا في هذا ما يثير المقارنة بينه وبين وجهة النظر الألمانية ، التي قال بها  
(ريكارت) على سبيل المثال ، وهي أن الحقيقة في كل لون من ألوانها ، تدخل  
في دائرة التاريخ : ولكن (ريكارت) قد وصل إلى هذه النظرية ، وعن طريق  
المبدأ القائل بأن «الكليات» مجرد تراكيب لفظية من ابتداء العقل ، وهذا  
معناه أن القضية : «لويس الحادى عشر ، قد ارتكب الجرائم» ، إن هي  
إلا قضية تقوم على مجرد الألفاظ ، معناها «أن كلمة جريمة» ، إن هي  
إلا كلمة أقصد بها وصف أعمال لويس الحادى عشر : ولكن يرى  
كروتشه أن اللفظ «جريمة» لا يعبر عن كلمة ، وإنما عن مفهوم أو فكرة  
مجردة ، ومن ثم لا تدل العبارة القائلة بأن لويس الحادى عشر ارتكب جرائم ،  
على مجرد تعسف من قبيل المؤرخ ، حدا به إلى صياغة ألفاظ على هذه  
الصور ، وإنما تنصرف إلى أعمال لويس الحادى عشر . ربما اتفق  
(ريكارت) و(كروتشه) على أن الواقعة التاريخية هي وحدها التي تصور حقيقة  
الكون المادى ، ولكن هذه الكلمات ذات مدلولات تختلف بالنسبة للرجلين  
اختلافاً بيناً . سيذهب (ريكارت) إلى أن حقيقة الكون المادى ، تتألف عن  
أحداث منعزلة عن بعضها البعض ، لكل طابعها الخاص ، أو هي من قبيل  
الأحداث الجزئية البحتة ، على النحو الذى يصوره منطق «مل» على سبيل  
المثال ، مثل هذه الجزئيات لا تنطوى على عنصر الكليات المجردة (أو القضايا  
العامية) ، وتكون القضية الكلية (الكلمات) على هذا الأساس ، عنصراً  
أضيف إلى القضية الجزئية بفعل التعسف الذى يفرضه العقل . أما كروتشه

فكان يذهب إلى أن حقيقة الكون المادى ، تتألف من المفاهيم العامة أو الكليات (القضايا العامة) التى تصدق على الأحداث الجزئية — ذلك أن الحادث الجزئى ، إن هو إلا صورة مجسدة للمفهوم الكلى .

( د ) التاريخ والطبيعة : ولكن فى طوال هذه الفترة التى عرضنا لدراستها — ما الذى كان من أمر العلوم الطبيعية ، وما هى كيفية العلاقة بين العملية الطبيعية والعملية التاريخية ، قياساً إلى وجهة نظر كروتشه ؟ . إن الإجابة التى يسوقها على هذا السؤال ، هى أن العلوم الطبيعية فى نظره ليست من قبيل المعرفة إطلاقاً ، وإنما هى من قبيل النشاط العملى : إنه يرسم فاصلاً دقيقاً بين المدلولات العلمية المجردة ومدلولات الفلسفة . . تفصيل ذلك أن المدلولات الفلسفية أو مفاهيمها ، إن هى إلا « دالات » الفكر ، ولذا كانت هى « الكليات » التى تفرضها الضرورة المنطقية . والقول بصدق هذه المفاهيم ، معناه أن يتدبر الفكر تلك الأسس التى تستند إليها عملياته ، وهذا هو كل ما هناك . مثل ذلك أنه من المستحيل علينا أن نفكر بدون الاعتقاد فى صدق تفكيرنا ، ومن ثم ينصرف نشاط الفكر « حين تثبت صدقها إلى إثبات الفارق بين الصدق والكذب . ولكن نجد على التقيض من هذا ، أن مفاهيم العلم قوانين أو قواعد ابتكرتها العقلية ابتكاراً ، ولا يوجد من بينها مفهوم واحد كان ولا بد أن يحتويه التفكير . هناك نوعان من هذه المفاهيم — مفاهيم تجريبية كفهوم كلمة « قط » و « وردة » ، ومفاهيم مجردة كفهوم المثلث أو الحركة المتسقة . أما عن النوع الأول ، فالمفهوم لا يعدو أن يكون طريقة تلجأ إليها عند الجمع بين عدد من الحقائق بمحض اختيارنا ، وقد نكون على حق أيضاً فيما لو أردنا جمعها عن طريق آخر . أما عن النوع الثانى فإن المدلول لا يصدق على أمثلة جزئية إطلاقاً ( ليست له ماصدقات إطلاقاً ) . إنه لا يمكن أن يصدق لأنه لا يصدق على أمثلة مادية إطلاقاً ، وكل ما نستطيع أن نعمله فى هذا الصدد هو أن نفترضه ، ونستطرد فى تفصيل النتائج التى



تترتب على هذا الافتراض . وهذه التراكيب اللفظية التي صيغت عنوة واقتداراً ، لا تمنح مفاهيم تصدق على واقع الحياة المادية ، ولكنها ( نستطيع تسميتها ) مدلولات خرافية ، ويسمها كروتشه أيضاً مدلولات زائفة . وكل العلوم الطبيعية تستند إلى التفكير في هذه المدلولات الزائفة . ولكن ما هو الهدف من صياغة هذه المدلولات الزائفة ؟ وما هي ؟ إنه يصير على أنها ليست أخطاء أكثر مما هي حقائق . إن قيمتها قيمة عملية بحتة . . تفصيل ذلك أننا بصياغة هذه المدلولات نتحكم في حقائق مادية بالطرق التي تعود علينا بالفائدة — حقائق لا تصبح مفهومة لنا عن هذا الطريق ، ولكن نستطيع تسخيرها في خدمة أغراضنا عن هذا الطريق — وهنا نجد أن كروتشه يلتزم نظرية الذرائع للعلوم الطبيعية التي عرضنا لها عند الحديث عن برجسون — ولكن يوجد بين الاثنين هذا الفارق الهام ، إذ بينما نرى أن هذه الحقيقة المادية ذاتها التي نتحكم فيها على هذه الصورة ، ليست في نظر برجسون سوى التفكير الذاتي أو الصور الذهنية ، التي ندرك مدلولها إدراكاً مباشراً ، بحيث يتعذر علينا أن نفهم كيف أن أى تصرف من جانبنا أو من جانب شخص آخر يستطيع ترجمة هذه الصور الذاتية إلى حقائق مادية موضوعية تشغل حيزاً من المكان المادى ، نجد عند كروتشه أن هذه الحقيقة التي نترجمها إلى حيز الطبيعة المادية ، عن طريق التفسير الذى تفرضه عليها هذه المدلولات الفكرية المزيفة ، هي التاريخ في ذاتها — هي سياق الأحداث التي تحدث في الواقع المادى ، والتي يمكن لتفكيرنا التاريخي أن يتبينها على حقيقتها الموضوعية : لو رأينا قطعاً يفترس طائراً لقلنا عن هذا المشهد إنه حقيقة تاريخية ، ومثل هذه الحقيقة التاريخية كمثال أية حقيقة أخرى في أنها الصورة الموضوعية لفكرة ما في مكان معين وزمان معين . والطريق الصحيح بل الطريق الوحيد لمعرفة ما هو أن نعرفها على أنها حقيقة تاريخية . ومتى عرفت على هذه الصورة ، احتملت مكانها في صرح المعرفة التاريخية . ولكن

قد نستطيع - بدلاً من معرفتها على حقيقتها - أن نصطنع خدمة لأعراضنا هذه المفاهيم المزيفة و « كالقط » و « الطائر » ومن ثم نصل منها إلى قاعدة عامة هي أننا لا ينبغي أن نترك قطعاً و طائراً وحدهما .

ولذا نجد أن الطبيعة في نظر كروتشه ذات مغزيين : معزى ينصرف إلى الحقيقة ، وآخر إلى غير الحقيقة . فهي تصدق على الحقيقة فيما لو قصد بها الأحداث الفردية على الصورة التي تحدث بها ، وبالشكل الذي نلاحظه في هذه الأحداث . ولكن بهذا المعنى تكون « الطبيعة » جزءاً من التاريخ فقط ، ثم هي لا تصدق على الحقيقة ، لو قصد بها نظرية تنظيم القوانين العامة المجردة ، إذ ليست هذه القوانين إلا المفاهيم المزيفة التي تندرج تحتها ، وفق ترتيب معين ، تلك الحقائق التاريخية التي نلاحظها ونتذكرها ونتوقعها .

وأجد استناداً إلى هذه النظرية ، أن الفارق الذي وضحته أحياناً في الفصول السابقة بين العمليات الطبيعية والعمليات التاريخية يخفى . تفصيل ذلك أن التاريخ لن يصبح بعد ذلك في معنى من المعاني من قبيل المعرفة التي تحيط بشئون الإنسان ، تمييزاً لها عن معرفة تعرض لدراسة الكون المادى . لن يكون أكثر من المعرفة بالحقائق أو الأحداث كما تحدث في الواقع وبصورتها الفردية الموضوعية . سيكون هناك فارق ، ولكنه ليس فارقاً بين الإنسان أو الروح والطبيعة المادية ، وإنما هو الفارق الذي يكون بين إدراك الكيان الفردى للشيء عن طريق تمثيل هذا الشيء في عقلية الشخص الذي يفكر فيه ، وتمثل نوع الحياة كان يحياها هذا الكائن الحي ، وبين تحليل هذا الشيء أو تصنيفه من وجهة نظر خارجية بحتة . وإنجاز الشطر الأول معناه فهم هذا الشيء كحقيقة تاريخية ، في حين أن إنجاز الشطر الثانى معناه جعل هذا الشيء موضوعاً يدرسه العلم : ومن السهل أن نتبين أن أحد هذين الاتجاهين ، يصلح أساساً لدراسة الإنسان وألوان نشاطه . مثل ذلك أن دراسة تفكير فيلسوف في الماضى ، بصورة تتيح لك أن تتمثل هذا التفكير ،

وأن تعيش في إطاره كما عاش - بوصفه تفكيراً جاء وليد نوع من المشاكل والمواقف ذات الطابع الخاص المحدود ، فعنيت بمتابعتها ودراستها إلى الحد الذي يمكنك من استقصاء هذه المشاكل وهذه المواقف وكفى ، تعتبر دراسة تاريخية . فإذا عجز مفكر عن هذا ، ولم يستطع إلا تحليل هذا التفكير إلى عناصره وتصنيفه تصنيفاً بدرجة تحت هذا اللون من التفكير أو ذاك ( على نحو ما عرض « دلتى » موضوع تاريخ الفلسفة في المرحلة الأخيرة من مراحل تفكيره ) ، فقد عرض له على أنه موضوع من موضوعات العلم ، وحكمه في ذلك حكمكم ظواهر الطبيعة المادية المجردة .

يقول كروتشه في هذا الصدد (١) :

« أتريد أن تفهم التاريخ الحقيقي لرجل من نيجيريا أو صقلية في العصر الحجري الأخير ؟ إذا أردت هذا ، فحاول إن استطعت أن تتحلل شخصية رجل من نيجيريا أو صقلية وتعيش بعقليته في هذا العصر . فإذا عجزت عن أن تفعل هذا ، أو كنت غير مهتم بهذا ، فكن قنوعاً بوصف وترتيب مجموعات من الجماجم والأدوات والرسوم ، التي عُثر عليها خاصة هؤلاء الناس الذين عاشوا في العصر الحجري الأخير . هل تريد أن تفهم التاريخ الحقيقي لسنبلة من سنابل الحشائش ؟ حاول أن تتمثل حياة سنبلة من هذه السنابل ، فإذا عجزت عن هذا فكن قنوعاً بتحليل أجزائها أو حتى ترتيبها في صورة من صور التاريخ الذي يستند إلى الفكر أو الخرافة » .

ونجد فيما يختص بالإنسان الذي عاش في العصر الحجري الأخير ، أن النصيحة قيمة في ظاهرها . إنك لو استطعت أن تتمثل عقليته وتستبغ أفكاره لنفسك ، استطعت أن تكتب تاريخه ولا سبيل لك غير هذا . فإذا لم تستطع ذلك فكل ما تستطيعه إذن هو ترتيب مخلفاته الأثرية في شيء من الترتيب

(1) Teoria e Storia della Storiografia (Bari, 1917), p. 119. Eng. tr., Theory & history of Historiography (London, 1921), pp. 114-5.

المعقول : و لكن نتيجة مثل هذا البحث تتعلق بموضوع علم الأجناس البشرية أو الآثار ، فهى لذلك ليست من قبيل التاريخ . ومع ذلك فحقيقة إنسان العصر الحجري الأخير ، حقيقة تاريخية ، لأنه حين أقدم دلى صنع آلة معينة ، كان عقله يهدف إلى شىء معين . لقد جاءت هذه الآلة تعبيراً عن روحه ، فإذا عرضت لدراستها بمعزل عن هذه الناحية الروحية ، فما ذلك إلا لأنك أعوزتكم البصيرة التاريخية . ولكن هل يصدق هذا التفسير على سنبلة من سنابل الحشائش ؟ هل يعتبر تماسك العود ونموه تعبيراً عن حياته الروحية ؟ إنى لست على ثقة من هذا . وإذا ما كنا بصدد قطعة من البلور أو « الاستلاكتيت » ، أجد أن الشك قد استبدى إلى الحد الذى أكفر عنده بمثل هذا القول . يخيّل إلى أن العملية التى تتكامل بها هذه الأشياء فى مراحل نموها ، عملية لا أثر فيها للنشاط العقلى ، وهو قول لا نسوقه جهلاً منا بتقدير الملابس التاريخية : هذه العملية تمثل حادثة من الأحداث ، إن لها كياناً فردياً خاصاً بها ، ولكن يبدو أنها تفتقر إلى الذاتية أو هذا الوعى النفسى الذى يقول عنه كروتشه فى هذه الفقرة ، ( وهو قول صادق فى اعتقادى ) أنه مقياس الطابع التاريخى . إن تحليل الطبيعة المادية إلى روح يبدو أمامى ناقصاً ، ولا هو بالممكن لإثباته عن طريق عكس القضية ، والقول بأن الروح يمكن أن تحلل إلى طبيعة مادية ، لو أننا عرضنا لدراستها دراسة علمية ، لا دراسة تاريخية .

ولكن هذا يشير مشكلة تخرج بنا عن هذا الموضوع ، وأنا لذلك لن أتبعها إلا بالقدر الذى أجد عنده ، أن هذه المحاولة التى تستهدف اختزال الطبيعة المادية إلى روح تؤثر على فكرة الروح أو التاريخ نفسه ، وهو تأثير لا أجده إطلاقاً فى مؤلفات كروتشه ، والسبب فى هذا ، سيمان وجد أو لم يوجد هذا الشىء الذى يسمى « بالطبيعة » بمعزل عن الروح . أنه على الأقل ، لا يمكن أن يكون عاملاً يحسب حسابه فى عالم الروح . فإذا ما اعتقد

الناس أنه يمكن أن يكون عاملاً ، وتحدثوا ( على نحو ما رأينا في حديث مونتسكيو مثلاً ) عن تأثير الجغرافية أو المناخ على التاريخ ، فما ذلك إلا خطأ من جانبهم حدا بهم إلى الاعتقاد في أثر الطبيعة نفسها على تصرفات الإنسان ، في حين أن المقصود ، هو فهم شخص أو شعب لفكرة الطبيعة ، فهماً معيناً له الأثر في توجيه هذا النشاط . خذ مثلاً على هذا ظاهرة معينة ، هي أن حياة شعب معين في جزيرة من الجزر ، لا تؤثر على تاريخه ، ولكن الذى يؤثر على تاريخه هو أسلوب فهمه لهذا الوضع الجغرافى ، وهو أمر يعتمد على تقديره للبحر ، وهل هو حاجز طبيعى أو طريق طبيعى للمواصلات ، فإذا لم تكن المسألة فهمه في لهذا الوضع الجغرافى ، فإن موقفهم في هذه الجزيرة وهو وضعهم الدائم ، لا بد وأن يكون له أثره الدائم على تاريخهم : في حين أنه سيؤثر تأثيراً خاصاً لو أنهم كانوا على جيل يفهم الملاحة ، وتأثيراً يختلف عن هذا لو أنهم أتقنوا هذا الفن أكثر من جيرانهم ، وتأثيراً ثالثاً لو كانوا في فن الملاحة أقل كفاية من جيرانهم ، وتأثيراً رابعاً لو لجأ الجميع إلى استعمال الطائرات . الواقع أن مثل هذا الوضع لا يعدو أن يكون مادة خام للنشاط التاريخى ، كما أن طابع الحياة التاريخية يعتمد على كيفية الاستفادة من هذه المادة الخام واستغلالها .

( هـ ) وجهة نظر كروتشه الأخيرة : التاريخ دراسة مستقلة : إذن استطاع كروتشه تدعيم فكرة استقلال الدراسة التاريخية وحققها في علاج أبحاثها بطريقة الخاصة ، بمعزل عن الفلسفة وعن العلم في آن واحد . إن الفلسفة لا تستطيع أن تتدخل في التاريخ استناداً لنظرية ( هيغل ) التى تفرض تاريخاً فلسفياً على حقائق التاريخ العادى ، لأن مثل هذه التفرقة لا معنى لها : الواقع أن التاريخ العادى ، هو تاريخ فلسفى لأنه ينطوى على فلسفة في نفسه في صورة المحمولات للقضايا المنطقية التاريخية . نريد أن نقول إن التاريخ الفلسفى كلمة ترادف كلمة « التاريخ » ، والمعرفة الفلسفية عنصر من العناصر

التي تتكون منها المعرفة التاريخية في صورتها الموضوعية العامة ، وتنصرف هذه المعرفة الفلسفية إلى تفصيل مفاهيم المحمولات "Predicate-Concepts" .  
 هو تلك فكرة يعبر عنها كروتشه بتعريفه للفلسفة على أنها منهاج البحث التاريخي .  
 أما عن استقلال التاريخ عن العلم فالدفاع عنه يستند إلى أسس على النقيض من الأسس السابقة : تفصيل ذلك أن التاريخ بمنأى عن أى عدوان من جانب العلم ، لأنه يحتوى على العلم فعلاً كعنصر من عناصره ، ولكن لأنه يجب أن يكون كاملاً قبل أن يبتدئ العلم . إن العلم ليتألف من مادة قسمت تقسماً وأعيد تنظيمها ، تقدم إليه في أول الأمر : هذه المادة ما هي إلا الحقائق التاريخية ، وحين يقول لنا رجل العلم ، إن نظرياته تعتمد على الحقائق ، وهي الملاحظات والتجارب ، يقصد بذلك أنها تعتمد على التاريخ ، لأن فكرة الحقيقة المادية ، وفكرة التاريخ فكرتان مترادفتان : مثل ذلك أن حقن بعض الحيوانات بطريقة خاصة قد انتهت إلى ظهور أعراض معينة ، يعتبر حادثة تاريخية ، والعالم بطبيعة الأمراض هو للشخص الذى يجمع هذه الظاهرة ، وظواهر أخرى تشبهها ، ويرتبها ترتيباً خاصاً . لذلك نجد أن التاريخ يجب أن يكون بمعزل عن أى تدخل من جانب العلم ، لأنه ما لم يكن قد انتهى إلى مثل هذه الحقائق بأبحاثه الخاصة المستقلة ، فلن يجد رجل العلم أمامه المادة التي يبحث فيها .

وهذه هي الأفكار التي عرض لعلاجها بالتفصيل كروتشه في كتابه بين عامي ١٩١٢ ، ١٩١٣ (١) ، إن هذا الكتاب لا يتضمن العرض الكامل لاستقلال التاريخ فحسب ، وإنما يتضمن برهاناً ثنائياً على ضرورة هذا الاستقلال - ضرورته بالنسبة للفلسفة بوصفه الفكر الموضوعي الذى يحيط به وبأهميته

(١) هذه هي تواريخ المقالات التي كتبت في عام ١٩١٥ وتألف منها كتاب :

"Zur Theorie und Geschichte der Historiographie (Tübingen)"

وقد نشر في عام ١٩١٧ في بارى تحت عنوان "Teoria e Storia della Storiografia"

منهاج البحث الفلسفى وحده ، وكذلك ضرورته بالنسبة للعلم بوصفه المصدر لكل « الحقائق العلمية » ، وهى عبارة معناها تلك الحقائق التاريخية التى يصنفها رجل العلم (Classification) .

ولنعرض الآن فى شىء من التفصيل لفكرة التاريخ التى تنبثق من هذه النظرية<sup>(١)</sup> : تفصيلها أن التاريخ بمختلف فروع تاريخ معاصر ، ولكنه ليس معاصراً بالمعنى العادى للكلمة ، الذى يقصد منه تاريخ الماضى القريب قياساً إلى الحاضر ، ولكن يقصد به بالتحديد أن يكون الإنسان على بينة من نشاطه فى الوقت الذى يقوم فيه بهذا النشاط : معنى ذلك أن التاريخ هو العقلية الحية التى أحيطت علماً بحقيقتها ومعانيها ، لأننا حتى لو سلمنا بأن الأحداث التى يعرض المؤرخ لدراستها من نوع الأحداث التى يطويها ماضى سمحيق ، فإن الشرط اللازم لدراستها دراسة تاريخية ، هو أن هذه الأحداث لا بد أن تتذبذب فى عقلية « المؤرخ » : أى أن دليل هذه الأحداث يجب أن يكون « هنا » الآن حاضراً أمامه ، مفهوماً لديه : ذلك أن التاريخ لا تحتويه الكتب أو الوثائق ، ولكنه يحيا فقط بوصفه مهمة قائمة ودراسة تنصرف إليها عقلية المؤرخ ، حين يعرض لهذه الوثائق التاريخية بالنقد والتفسير ، ثم هو بنشاطه يتمثل فى نفسه تلك الصور العقلية التى يدرسها .

يتبع هذا أن موضوع التاريخ لا ينصرف إلى الماضى على النحو الذى نتصوره ، ولكنه الماضى الذى تنهض دليلاً على صدقه الوثائق التاريخية . لقد دفنت معالم الكثير من هذا الماضى بمعنى أننا لا نجد لدينا من الوثائق ما نستعين به على تصويره : نخذ على سبيل المثال ما تعتقد فيه استناداً إلى الشهادة ، من وجود مصورين عظماء فى الإغريق القدامى . سنجد أن هذا

(١) هذا الجزء عن كروتشه كان قد كتب فى عام ( ١٩٣٦ ) ولكنه لم يكل فى السنين التالية حتى يضمّن ما كتبه تحت عنوان "La Storia come Pensiero & come Azione" (بارى ١٩٣٨) أى التاريخ بوصفه قصة الحرية (لندن ١٩٤١) .

الاعتقاد لا يمت بصلة إلى المعرفة التاريخية ، لأن إنتاج هؤلاء المصورين قد اندثر ، فلا سبيل أمامنا لأن نتمثل في عقولنا إنتاجهم الفنى . كذلك كان من بينهم من نبغ في نحت التماثيل ، ولكننا لا نعتقد في هذا مجرد اعتقاد ، لأننا نعرفه حق المعرفة . ذلك أننا نملك خلفاتهم في هذا المضمار ، ونستطيع أن نتمثلها الآن في معانى الجمال الذى ننشده في حياتنا الحاضرة . وما لدينا من تاريخ عن النهضة الإغريق نجده في استمتاعنا الحاضر بهذه الخلفات وما تفيض به من معانى الجمال في حياتنا الحاضرة .

ولهذه التفرقة قيمتها في التمييز بين شيئين مختلفين كل الاختلاف هما التاريخ والسجل . تفصيل ذلك أن أسماء مصورى الإغريق العظام التى وصلت إلينا نقلا عن التقاليد ، لا تؤلف تاريخا للتصوير الإغريق ، وإنما هى تؤلف سجلا لهذا التصوير ، وإذن يكون السجل هو الماضى الذى نعتقد فيه مجرد اعتقاد ، استناداً إلى الشهادة ، ولكنه ماض لا نعرفه من الوجهة التاريخية . وهذا الاعتقاد من جانبنا ، إن هو إلا مجرد عمل إرادى - إرادى رغبة في الاحتفاظ ببعض الكتابات التى لا نفهمها . ولو أننا فهمنا هذه الكتابات ، لأصبحت تاريخاً ، وكل تاريخ يستحيل إلى سجل متى رواه إنسان عجز عن أن يتمثل في نفسه تجارب شخصياته : مثل ذلك تاريخ الفلاسفة كما يكتبه أويقرؤه أناس عجزوا عن فهم أفكار فلاسفة هذا التاريخ : ولكى يكون هناك سجل ، يجب أن يكون هناك تاريخ سابق له ، إذ الواقع هو أن السجل هو جسم التاريخ الذى تولت عنه الروح - هو هيكل من اللحم والعظم لا أكثر ولا أقل .

وإذن نجد أن التاريخ وقد بعدت الشقة بينه وبين الشهادة ، لا علاقة له بهذه الشهادة إطلاقاً ، تفصيل ذلك أن الشهادة وحدها مجرد سجل ، ومتى تحدث إنسان ما عن أعلام التاريخ ، أو عن قبوله للمادة المكتوبة أو ما شاكل ذلك ، انصرف حديثه إلى السجل لا إلى التاريخ . الواقع أن التاريخ يقوم على الجمع



بين اثنين ( أو هو مزاج من اثنين ) لا بقاء لهما إلا في هذه الصورة التي تجمع بينهما : المصادر التاريخية ثم النقد لهذه المصادر : لن تكون المصادر التاريخية مصادر بالمعنى الصحيح ، إلا إذا استعملت كمصادر ، أى ما أمكن تفسيرها استناداً إلى أسس النقد : كذلك لن تكون هذه الأسس أساساً بالمعنى الصحيح ما لم تطبق تطبيقاً عملياً في تفسير هذه المصادر التاريخية .

ولكن الماضى يترك وراءه مخلفاته حتى ولو لم تتخذ هذه المؤلفات مادة تاريخية ، وهى مخلفات على أنواع : منها مخلفات التفكير التاريخي التي تعتبر سجلات . ونحن نحفظ بهذه المؤلفات على أمل أن تصبح في المستقبل شيئاً غير ما هي عليه الآن ، أى تصبح مصادر تاريخية : والعناصر أو النواحي المعينة من الماضى ، التي نستذكرها الآن عن طريق الفكر التاريخي ، تتوقف على مشاغلنا واتجاهاتنا في هذه الحياة الحاضرة ، ولكننا على بيئة دائمة من وجود عناصر ونواح أخرى من هذا الماضى لا حاجة بنا إلى استذكارها في هذا الحاضر ، ومتى اعتقدنا أن هذه العناصر ، لا بد أن نهتم بها في يوم من الأيام ، انصرف اهتمامنا إلى عدم العبث بهذه السجلات ، أو عدم إبادتها ، وهذه المهمة التي تتعلق بالاحتفاظ بهذه المخلفات بمنأى عن عبث الزمن حتى اليوم الذي تصبح فيه هذه المخلفات مادة تاريخية ، تتعلق بالعلماء ورجال الأرشيف ورجال الآثار ، وكما أن رجل الآثار يحتفظ بالآلات والآنية في متحفه بدون أية محاولة منه لكتاب تاريخ نقلا عن هذه الأشياء ، وكما أن رجل الأرشيف بنفس الطريقة يحتفظ بالوثائق العامة ، فكذلك نجد أن العالم المنصرف للعلم ، يدأب على تصحيح وتحرير وطبع هذه الوثائق ، كما يحدث في حالة الفلسفة القديمة مثلاً ، بدون أية ضرورة تلزمه بفهم الأفكار الفلسفية التي تحتويها ، وبالتالي من دون أن يكون مقتدرأ على كتابة تاريخ الفلسفة .

وطالما قيل إن هذا الانصراف للبحث العلمي هو التاريخ نفسه ، وبذلك

نصبح في صورته لوناً خاصاً من ألوان التاريخ الزائف الذى يسميه كروتشه التاريخ اللغوى ( أو التاريخ القائم على دراسة اللغات ) والتاريخ على هذه الصورة الخاطئة ، لا يعدو أن يكون من قبيل التسليم بأقوال الشهود ، والاحتفاظ بهذه الأقوال ، في حين تصبح كتابة التاريخ من قبيل أعمال النسخ والترجمة وجمع البيانات أو المعلومات ، وهو عمل مجدٍ ولكنه في الحقيقة ليس من قبيل التاريخ ، لأنه لا يخلو من النقد والتفسير وتمثل العقلية لأحداث الماضي . وهذا مجرد تعليم أو بحث علمي ، ولكن من الممكن ، إذا ما تصدينا لما يدعيه البحث العلمي ، من أن هذا هو التاريخ بعينه ، أن نسرف في التحدى . وننكر أية صلة لهذا البحث بالتاريخ إطلاقاً . الواقع هو أن الذى ينقص الباحث العلمى ، الذى يقتصر على مهمة البحث ، هو القدرة على أن يتمثل أحداث الماضي ، ويتمم شخصيات التاريخ : وهذه القدرة وحدها ، لا تعدو أن تكون مجرد شعور أو عاطفة ، والإصرار على هذا الشعور أو هذه العاطفة وحدها ، بلا اعتبار لنواح أخرى ، يتهى بنا إلى لون آخر من ألوان التاريخ الزائف ، وهو التاريخ الرومانتيكى أو الشعري ، الذى لا يهدف فى الأصل إلى اكتشاف حقائق الماضي ، وإنما يهدف إلى التعبير عن مشاعر المؤرخ تجاه هذا الماضي . من هذا القبيل تاريخ النزعات الوطنية ، والسياسية الحزبية ، أو التاريخ الذى توصى به مثُل عليا حرة ، أو إنسانية ، أو اشتراكية ، أو بصفة عامة كل تاريخ يهدف إلى واحد من اثنين : إما حب المؤرخ وإعجابه بموضوعه ، أو كراهيته واحتقاره له . معنى ذلك « تمجيد » هذا الموضوع « أو تجريده » من أية قيمة له . ويقول كروتشه فى هذا السياق إن المؤرخين كلما أطلقوا لتفكيرهم العنان ، أو سمحوا لأنفسهم بتفسير الوقائع التاريخية استناداً إلى مجرد الاحتمال ، أو الممكن وقوعه ، كان

معنى ذلك أنهم أسلسوا القياد للتجربة ، وأضفوا على التاريخ طابعاً شعرياً  
 «أو رومانتيكياً» . معنى ذلك أنهم تجاوزوا حدود المصادر التاريخية وما تحتويه  
 من برهان ، وانصرفوا إلى التعبير عن مشاعرهم الشخصية ، فاعتقدوا فيما  
 حُبِّبَ إلى نفوسهم الاعتقاد فيه . نريد أن نقول إن التاريخ الحقيقي ،  
 لا يعرف مجرد «المحتمل» أو مجرد «الممكن» ، وكل ما يستطيع أن يقول  
 به المؤرخ ، هو ما تفرضه عليه الوثائق التاريخية .

إِلْزُومُ النَّاسِ

تعقيبات Epilegomena



## ١ - الطبيعة الإنسانية والتاريخ الإنساني

١ - علم الطبيعة الإنسانية : إن الإنسان الذي يطمع في معرفة كل شيء ، يطمع في معرفة نفسه أيضاً ، وليست معرفته بنفسه هي هدفه الوحيد ( ولو أنها قد تكون أهم أهدافه ) ، وما لم يؤث قدراً من المعرفة بنفسه تكون معرفته بالأشياء الأخرى ناقصة ، لأن معرفة الإنسان بشيء ، دون أن يكون على بيّنة من أنه يعرف هذا الشيء ، لا تعدو أن تكون نصف معرفة ، في حين أن الإنسان لو كان على بيّنة من أنه يعرف ، لاستتبع هذا أنه على بيّنة من نفسه . نريد أن نقول إن المعرفة بالنفس أمر مرغوب فيه وهام بالنسبة للإنسان ، لا من أجل هذه المعرفة ذاتها ، ولكن لأنها شرط يتعذر بدونه إرساء أية معرفة أخرى على أسس علمية سليمة ، أو تبريرها استناداً إلى أسلوب النقد والتحليل العلمي .

ولا تنصرف المعرفة بالنفس في هذا السياق إلى معرفة الإنسان بطبيعة جسمه من حيث التشريح ووظائف الأعضاء ، ولا هي نفس المعرفة بعقليته ، إذا ما قصد بهذه العقلية الشعور والإحساس والعواطف ، وإنما يقصد بها معرفته بالقوى العقلية التي تنشط صوب هذه المعرفة - تفكيره أو فهمه أو عقليته - فكيف السبيل إلى إدراك مثل هذه المعرفة ؟ قد تبدو هذه مشكلة بسيطة قبل التفكير جيداً ، ومتى ابتدأنا هذا التفكير نخيلّ إلينا أنها من الصعوبة إلى الحد الذي تصبح عنده عسيرة الحل : ولقد استبد ببعضهم هذا الخيال ، فدعّمه برهان ذهب فيه إلى أن العقل الذي ينصرف نشاطه إلى العلم بالأشياء الأخرى ، لا بد من أجل هذا السبب أن يعجز عن الإحاطة بنفسه . ولكن مثل هذا البرهان لا تعدو أن يكون سفسطة من النوع الصريح : تفصيل ذلك أنك تتحدث في أول الأمر عن طبيعة العقل ، ثم تقول بعد ذلك إن

طبيعته ما دامت قد خلقت على هذه الصورة ، فلا يمكن لأحد أن يعرف أن هذه طبيعته ، الحقيقة هي أن هذا البرهان نصيحة يأس تستند إلى اعترافك بأن طريقة من الطرق التي استهدفت دراسة العقل ، قد أخفقت ، كما تستند إلى عجز عن التفكير في طريقة أخرى قد نتيج هذه الدراسة .

وقد يبدو من قبيل الاقتراح المعقول ، أن نتبع عند البدء في دراسة طبيعة العقل الإنساني نفس الأسلوب الذي نقتبعه حين نحاول فهم حقيقة الكون المادى . نحن حين نعرض لدراسة هذا الكون المادى ، نبتدئ بدراسة الموجودات المادية والأحداث الجزئية القائمة في هذا الكون ، ثم نحاول بعد ذلك أن نفهمها عن طريق إدراجها تحت أقسام موضوعات رئيسية ، وتبيان العلاقات التي تربط بينها وبين هذه الأقسام . وهذه العلاقات هي التي نسميها قوانين الطبيعة ، وعن طريق التثبت من صدق هذه القوانين نستطيع أن نفهم الأشياء المادية ، والأحداث التي تصدق عليها هذه القوانين . . . ويبدو أن نفس هذه الطريقة تطبق على المشكلة الخاصة بفهم العقلية الإنسانية ، وإذن فلنبداً بملاحظة الأساليب التي تستجيب لها عقليتنا وعقلية الآخرين في ظروف معينة ، ملاحظة دقيقة ، حتى إذا ما توصلنا إلى فهم حقائق عالم العقل ، حاولنا صياغة القوانين التي تنظم هذه الحقائق .

نحن الآن بصدد اقتراح « علم لدراسة الطبيعة الإنسانية » نستطرد في تفصيل أسسه وأساليب بحثه قياساً إلى مناهج البحث في العلوم الطبيعية ، وهو اقتراح قديم نص عليه في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، في الوقت الذي نصيحت فيه الأسس ومناهج البحث الخاصة بالعلوم الطبيعية ، وطبقت تطبيقاً منتجاً على الأبحاث الخاصة بدراسة ظواهر الكون المادى . . . . . وحين عرض الفيلسوف « لوك<sup>(١)</sup> » لبحثه في ملكة العقل الإنساني « التي تفرق بين الإنسان

( ١ ) الإشارة هنا إلى كتابه "Essay on human understanding" - وهو من أنصار المذهب التجريبي في المعرفة "Empiricism" أى أن معرفتنا بالكون المادى والموجودات =

وبين سائر الكائنات الحساسة ، وتمكن له من أسباب التفوق والسيطرة على مثل هذه الكائنات » ، لم يكن الجديد في هذه الدراسة ، هو رغبته في معرفة العقل الإنسانى ، ولكنها الرغبة في الحصول على هذه المعرفة عن طريق أساليب البحث الشبيهة بأساليب العلوم الطبيعية ، ويقصد بها جمع الحقائق التى تحصل عليها عن طريق التجربة وترتيبها تبعاً لأسس يقوم عليها التصنيف ، ووصفه لطريقته هذه بأنها « طريقة تاريخية مبسطة » ربما انطوى على شئ من الغموض ، ولكن الفيلسوف « هيوم » الذى جاء بعده حاول جهد الطاقة إيضاح أن منهاج البحث الذى ينبغى أن يتبعه علم طبيعة الإنسان ، هو نفس المنهج المتبع في دراسة العلوم الطبيعية بالصورة التى يفهمها . . يقول في هذا الصدد : إن أساسه الوحيد المتين « يجب أن يقوم » على التجربة والملاحظة ، ويبدو أن الفيلسوف « رايد » فى بحثه عن العقل الإنسانى ، كان أكثر وضوحاً من هذا ، لو أننا تبينا وجهة نظره . . يقول فى هذا الصدد « إن كل ما نعرفه عن جسم الإنسان جاء نتيجة لتشريح أعضاء الجسم وفحصها ، وتشريح العقل ينبغى أن يكون هو الطريق للكشف عن قواه وعن الأسس التى يفكر بها » ومن هؤلاء الأئمة نبعث كل النظريات التقليدية عن فلسفة العقل الإنسانى ، كتبها الإنجليز والاسكتلنديون .

لذلك نجد أن فلسفة « كانت » لا تختلف فى جوهرها عن هذه الفلسفة التقليدية . لا جدال فيما ادعاه من أن دراسته للعقل تجاوزت حدود الدراسة التجريبية ، بمعنى أنها كانت دراسة تعتمد على البرهنة الرياضية ، ولكنه لم

= المادية كلها أساسها الحسى "Sense - data" ، وأما العقل فلا ل للقول بأنه يتقيد بقوانين عقلية بحتة أو أسس فكرية معزلة عن الملاحظة والتجربة وهما أساس الاستقراء العلمى . المهم فى المذهب التجريبى فى المعرفة ( على النقيض من المذهب العقلى ) هو أنه لا يقر القوانين أو التفكير العقل البحت استناداً إلى قوانين لا علاقة لها بالكون المادى "A'priori, thought" فى حين أن هذه القوانين بالذات وما يتبعها "extra - Sensory perception" هى عماد المذهب العقل فى المعرفة .



يلبث أن قال بنفس النظرية فيما يتعلق بعلم الكون المادى ، إذ اعتقد بأن هذا العلم أيضاً يتضمن عنصراً عقلياً بحثاً ، أو عنصراً من عناصر البرهنة الرياضية بحيث لا يقتصر على التجربة .

وواضح أن علماً مثل هذا يعرض للطبيعة الإنسانية ، لو استطاع أن يصل حتى إلى مرتبة معقولة تدنو من الصدق ، لكان له أن يطمع في الحصول على نتائج بالغة الأهمية . . ولو أنه طبق مثلاً على مشاكل الحياة الأخلاقية والسياسية ، لانتهى إلى نتائج لا تقل من حيث قيمتها الظاهرية عن نتائج علم الطبيعة في القرن السابع عشر ، وتطبيقها على الفنون الآلية في القرن الثامن عشر . ذلك هو الأمر الذى أدركه القائمون على هذا العلم . . لقد اعتقد « لوك » أنه بهذا العلم يستطيع « أن يتحكم في العقلية البشرية المسجّنة » بحيث تكون أكثر حرصاً عند تدخلها في الأشياء التى تقصر دون إدراكها أو الإحاطة بها ، وأن تقف عند ما تبلغ الحد الأقصى المرسوم لنشاطها ، وأن تخلد إلى الجهل الصامت حين تأتى إلى الأشياء التى تدبى بعد الفحص ، أنها فوق ما نستطيع إدراكه أو الإحاطة به . . ولكنه كان فى نفس الوقت مقتنعاً أن قوى الإدراك الإنسانى كافية لاحتياجاتنا « فى هذه الحدود التى رسمها » ، وأنها تستطيع إمدادنا بالوان المعرفة التى نطلبها لتوفير أسباب الاستقرار فى هذه الحياة ، وتمهيد الطريق لحياة أفضل . ثم يقول ( فى ختام حديثه ) ، « إننا لو استطعنا الوصول إلى قوانين ( أو مقاييس ) تنظم حياة كائن حى ، خلق فى مثل هذه الظروف التى خلق فيها الإنسان ، بحيث يمكن ( لهذه المقاييس ) بل ينبغى لها ، أن تتحكم فى آرائه ، وأعماله ، لما أضنانا بعد ذلك أن ثمة أشياء أخرى تقصر المعرفة الإنسانية دون الإحاطة بها » .

ولكن « هيوم » يذهب إلى أبعد من هذا . . يقول فى هذا الصدد :  
« واضح أن لكل العلوم صلة مباشرة أو غير مباشرة بالطبيعة الإنسانية ،

إذ الواقع هو أن هذه العلوم كلها في متناول تفكير الناس ، الذين يقيسونها بمقياس قواهم العقلية وملكاتهم . ومن العسير أن نلّين مدى ما كنا نستحدث من تغيير وتحسين في هذه العلوم ، لو كنا على يدنة كافية بمدى العقلية الإنسانية ومبلغها من القوة » : وفي العلوم ذات الصلة المباشرة بالطبيعة الإنسانية ، كعلمي الأخلاق والسياسة ، يبدو أن أمله في مدى التغيير الجامح الممكن استحدثاته في هذه العلوم خدمة للصالح العام كان أبعد مما يمكن في العلوم الأخرى . « وإذن فالذي يحدث في الواقع ، حين نقصد إلى تفسير الأسس التي تقوم عليها الطبيعة الإنسانية ، هو أننا نكون بصدد وضع النظريات الكاملة التي تنتظم هذه العلوم ، نظريات تستند إلى أساس جديد بحت ، وهو الأساس الوحيد الذي يضمن سدادها وسلامتها » . والفيلسوف « كانت » ، برغم ما طُبِعَ عليه من حرص ، لم يذهب إلى أقل من هذا ، حين قال بأن علمه الجديد لا بد أن يضع حداً لمناقشات المذاهب الفلسفية كلها ، ويجعل من الممكن حل المشكلات الميتافيزيقية كلها مرة واحدة وإلى الأبد .

والقول بأن هذه الآمال في جوهرها لم تتحقق ، لا ينطوى على انتقاص من قيمة ما حققه هؤلاء الناس بالفعل . . إذ الذي حدث هو أن علم الطبيعة الإنسانية من « لوك » حتى الوقت الحاضر ، عجز عن حل المشكلة التي تتعلق بماهية أو حقيقة الإدراك الإنساني ، حقيقة نستطيع أن نفهمها أو نكون على يدنة منها . ومعنى ذلك ، عجزه عن جعل العقل الإنساني على يدنة من حقيقة نفسه وماهيته ونشاطه<sup>(١)</sup> . من ذلك أن ناقداً من النوع الخاذق مثل «جون كروت» ، لم يعرض عن دراسته موضوعات العقل لأنه أشفق منها ، ولكن لأنه وجد نفسه مضطراً لعلاج فلسفة العقل الإنساني « على أنها طريق مظلم ، من واجب التفكير أن يكون بمنأى عنه » .

ولكن ما هو السبب في هذا الإخفاق ؟ قد يقول بعضهم إن المهمة ذاتها

(١) من هذا القبيل قول برتراند رسل :

"Mans' finitude & the limitations of human knowledge"

كان الإقدام عليها خطأ من حيث المبدأ ، لأن العقل لا يمكن أن يدرك حقيقة نفسه ، وهو اعتراض قد ناقشناه . . وقد يقول آخرون ، منهم من ملو علم النفس ، إن علم هؤلاء المفكرين لم يبلغ مرتبة العلم الكامل ، أى أن علم النفس لم يزل فى المرحلة البدائية . ولكن لو أننا سألنا نفس هؤلاء الناس هنا الآن الإدلاء بالنتائج العملية التى استهدفها هؤلاء الطلاب القدامى ، لاعتذروا قائلين إن علم النفس لم يزل فى المرحلة البدائية ، وهنا اعتقد أنهم يخطئون فى حق أنفسهم وفى حق هذا العلم . هم أسرفوا فى تقديرهم لرسالة هذا العلم ، فحملوه ما لم يحتمل ، ثم عادوا فأذكروا عليه ما أنجز ، وينجز الآن فعلاً فى نطاقه المشروع . أما عن حدود هذا النطاق فسأعرض له فيما يلى :

وهناك تفسير ثالث لهذا الإخفاق ، هو أن علم الطبيعة الإنسانية « قلد فشل لأن منهاج بحثه قد رسم قياساً إلى منهاج البحث فى العلوم الطبيعية » — الأمر الذى أدى إلى تشويبه ، وهذا فى اعتقادى هو التفسير الصحيح .

لا جدال أن فى القرنين السابع عشر والثامن عشر الذين آمننا بعلم الطبيعة الجديد ، كان لا بد وأن ينظر إلى المشكلة الأبدية التى تتعلق بمعرفة الإنسان لذاته (Self-knowledge) بنفس الأسس أو نفس التكيف الذى تخضع له المشكلة التى تتعلق بتكوين علم يعرض لدراسة الطبيعة الإنسانية . . والذى يستعرض ميدان البحث العلمى ، كان لا بد أن يتبين بوضوح ، أن علم الطبيعة كان نوعاً معيناً من أنواع البحث الذى استطاع أن يكشف عن منهاج سديد يكفل له علاج موضوعه بالتحديد ، وأن من الصواب تطبيق هذا المنهج على أية مشكلة أخرى مهما كان لونها . ولكن الذى حدث منذ هذا الوقت ، هو التغير الكبير الذى طرأ على النشاط العقلى لمدينتنا ، ولم يكن العنصر الفعال فى هذا التغير هو تطوير العلوم الطبيعية الأخرى كالكيمياء وعلم الحياة ، أو التغير الذى طرأ على علم الطبيعة نفسها ، وكان قد اتسع حينئذ نطاق العلم بالكهرباء ، أو التطبيق التدريجى لكل هذه الأفكار الجديدة على

الإنتاج والمصنوعات بالرغم من أهميتها ، إذ الواقع من حيث المبدأ هو أن هذا كله لم ينته إلى شيء جديد ، لم يكن متضمناً في علم الطبيعة في القرن السابع عشر ، أو كان من العسير التنبؤ به وقتئذ . ولكن العنصر الجديد حقاً في تفكير العصر الحديث ، إذا قورن بالتفكير منذ ثلاثة قرون ، هو نشأة علم التاريخ . صحيح أن نفس روح الفلسفة الديكارتية التي أثرت تأثيراً كبيراً على الطبيعة ، كانت في نفس الوقت تضع الأسس لمنهاج بحث تحليل نقدي في التاريخ قبل مضي القرن السابع عشر (١) : ولكن الفكرة الحديثة في التاريخ - كدراسة تعتمد على النقد والإنشاء في نفس الوقت وتعرض لدراسة الماضي في صورته الكاملة ، ثم تستند إلى منهاج بحث يصور هذا الماضي نقلاً عن وثائق مكتوبة وغير مكتوبة ، حاسبات وفُسرَت بمقاييس النقل العلمي - أمر لم يحدث حتى القرن التاسع عشر : وحتى هذا الوقت لم يُستَطرَد في تفصيل الموضوع بصورة تخصي كل ما ينطوي عليه من نتائج . لذلك نجد أن التاريخ اليوم يحتل مكانة شبيهة بتلك المكانة التي احتلتها الطبيعة في أيام لوك - قد اعترف به دراسة خاصة مستقلة تعرض للون من ألوان الفكر تبلور حديثاً ، وينطوي على إمكانات لم تستنفد كامل معانيها بعد . وكما أن القرنين السابع عشر والثامن عشر ، قد شاهدا نقرأ من العلماء الماديين ، يقول استناداً إلى نجاح علم الطبيعة في موضوعاتها ، إن حقيقة الكون المادي كله تندرج تحت علم الطبيعة ، فكذلك نجد أن التقدم الذي أحرزه التاريخ بيننا ، حدا ببعضهم إلى القول بأن منهاج البحث التاريخي ، قابل للتطبيق على كل مشاكل المعرفة ، وبعبارة أخرى أن حقيقة الكون المادي كله تندرج تحت التاريخ .

(١) ابتداء النقد التاريخي في القرن السابع عشر ، إذ جاء وليد نفس الحركة العقلية التي تمخضت عن فلسفة « ديكارت » :

E. Bréhier, in *Philosophy & history : Essays presented to Ernst Cassirer* (Oxford, 1936), P. 160.

وفي اعتقادي أن هذا خطأ ، وأن الذين يقولون بهذا يرتكبون نوعاً من الخطأ شبيهاً بالخطأ الذي وقع فيه العلماء الماديون في القرن السابع عشر : ولكنني أعتقد - وهذا هو الذي أعترم البرهنة عليه في هذا الموضوع - أن زعمهم هذا ينطوي على عنصر واحد هام من عناصر الصديق على الأقل : والقضية التي أعترم الدفاع عنها في هذا البحث هي أن علم الطبيعة الإنسانية كان محاولة خاطئة - خطأ مرده إلى أن منهاج بحثه ، قد وضع قياساً إلى منهاج البحث في العلوم الطبيعية - تستهدف فهم العقل نفسه ، وبينما نجد أن الطريق الصحيح لبحث الكون المادي ، هو أسلوب البحث العلمي ، نجد أن الطريق الصحيح لبحث العقل هو أسلوب البحث التاريخي . سأدفع بأن المهمة التي كانت قد نيطت بعلم الطبيعة الإنسانية قد أنجزت فعلاً ، ولا يمكن أن تنجز بطريقة غير طريق التاريخ ، وأن التاريخ كان هو المقصود من القول بوجود علم ينتظم الطبيعة الإنسانية ، وأن « لوك » كان على حق حين قال ( بالرغم من ضلالة فهمه للمقصود من قوله ) بأن منهاج البحث الصحيح لمثل هذا البحث هو المنهج التاريخي البسيط .

#### ( ب ) موضوع التفكير التاريخي [ أو دائرة اختصاصه <sup>(١)</sup> ] :-

وينبغي أن أبدأ بتحديد اختصاص المعرفة التاريخية رداً أو تفصيلاً لدعوى الذين يقولون بالطابع التاريخي لأحداث الكون المادي كلها ، ومن ثم يخضعون

( ١ ) أجدني في البرهان الذي أسوقه في هذه الفقرة مدينًا للمستر ألكسندر في موضوعه القيم عن « الطابع التاريخي للأشياء » في المجلد الذي يعالج موضوع « الفلسفة والتاريخ » والذي اقتبست منه في سياق هذا التذليل ، ولو بدا هنا أنني أعارض القضية الأصلية التي تصدى للدفاع عنها ، فليس مجرد ذلك إلى عدم اقتناعي ببرهانه أو بجزء منه ، ولكن لأنني أعني أكثر مما قصده هو بقوله « الطابع التاريخي للأشياء : إن الذي يفهمه من العبارة القائلة بأن « الدنيا - دنيا أحداث » هو « أن العالم وكيل شيء فيه يندرج تحت التاريخ » ولكن الذي أفهمه هو أن هاتين العبارتين تختلفان من حيث المعنى .

ألوان المعرفة كلها للمعرفة التاريخية : يبدو أن البرهان الذى يسوقونه على دعواهم يهيج مثل هذا النهج التالى :

لا جدال فى أن أساليب البحث التاريخى قد طُورت فى سياق تطبيقها على تاريخ الشئون الإنسانية ، ولكن هل هذه هى الحدود التى تطبق فيها هذه الأساليب ؟ الذى حدث هو أن هذه الأساليب قد خضعت قبل الآن للتطبيق فى نطاق أوسع ، مثل ذلك أن المؤرخين فى وقت من الأوقات ، كانوا قد فصلوا منهج البحث التحليلى النقدي لتفسير أحداث التاريخ ، على أن يطبق فقط فى حدود المصادر التاريخية المكتوبة ، التى تحتوى على قصص الحوادث . وكان الحديد فى هذا الصدد ، هو أنهم تعلموا تطبيق هذا المنهج على المادة غير المكتوبة التى عثر عليها فى الآثار ، أفلا يمكن أن يمتد نطاق هذا المنهج ، أو حتى يسرف إلى الحد الذى يقذف بظواهر الكون المادى كلها فى إطار اختصاص المؤرخ ؟ وبعبارة أخرى ، أليست عمليات الطبيعة المادية عمليات تاريخية فى الواقع ؟ أليست حقيقة هذا الكون ومادته حقيقة تاريخية ؟

لقد اصطالح التفكير منذ عهد هيرقليطس حتى أفلاطون ، على أن الأشياء المادية مثلها كمثل الأشياء الآدمية سواء بسواء ، تخضع للتغير الدائم ، وأن الكون المادى بما حوى ، ما هو إلا « عملية نشاط » أو تغير<sup>(١)</sup> (ضرورة) ، ولكن ليس هذا هو المقصود من أن الطابع التاريخى يستغرق أوضاع الحياة كلها ، إذ الفرق بين التاريخ « والتغير » . ونجد استناداً إلى هذه الفكرة طلى رسخت من قديم ، أن الموجودات المادية بأشكالها المحددة ، تؤلف

( ١ ) هذه النقطة هامة جداً من حيث نظريات الميثاقين والمعرفة "Epistemology" : يقصد بكلمة "Becoming" التغير الذى يطرأ على الجوهر الثابت للأشياء وهو ما يعبر عنه بكلمة "Being" : بدأت هذه المناقشة بالفلسفة الإليانية "Eleatic school" واستمرت حتى العصر الحديث ، والسؤال : « هل يوجد للمادة « جوهر » بمعزل عن خصائصها الظاهرية ؟ » .

قائمة لا تتغير من الموجودات الثابتة الأوضاع ، وأن عملية الطبيعة المادية هي العملية التي تتيح لأمثلة من هذه الأشكال ( أو أمثلة زائفة منها كأن تكون صوراً مجسدة تقريبية للأشياء ) أن تبرز إلى حيز الوجود المادي ، ثم تختفي منه . والذي نجده في الشئون الإنسانية إلى الحد الذي أثبتته البحث التاريخي . بجلاء حتى القرن الثامن عشر . هو ألا وجود لمثل هذه القائمة من الأشكال المحددة . وهنا نجد أن « الصيرورة » أو عملية « التغير » قد كشف عن حقيقتها في هذا الوقت ، وأنها لا تنطوي فقط على أمثلة من هذه الأشكال أو أمثلة زائفة منها ، ولكن تنطوي على الأشكال ذاتها . والدرس الواقعي الذي نتعلمه من الفلسفة السياسية لأفلاطون وأرسطو ، هو أن « المدنية الحكومية » تأتي إلى الحياة وتخرج منها ، ولكن فكرة « المدنية الحكومية » باقية إلى أبد الأبد ، بوصفها اللون السياسي والاجتماعي الذي تستهدف تحقيقه العقلية الإنسانية ، إلى الحد الذي تتصف عنده هذه العقلية بالذكاء الحقيقي . ونجد قياساً إلى الأفكار الحديثة أن المدنية الحكومية ذاتها شيء زائف ، مثلها في ذلك كمثل ميليتوس أو سيبارس . ليست هذه مثلاً أعلى يتسم بالخلود ، وإنما كانت المثل الأعلى السياسي للإغريق القدماء . والمدنيات الأخرى كانت لها أمثلتها العليا السياسية ، كما أن تاريخ الإنسان يعرض أمامنا تغييراً يتناول هذه الأمثلة العليا ، تغييراً لا يقتصر على الأوضاع الفردية التي تصور هذه المثل تصويراً كاملاً أو تصويراً ناقصاً فحسب . والألوان المعينة من المنظمات الإنسانية ، « كالمدينة الحكومية » والنظام الإقطاعي والحكومة التمثيلية والتنظيم الصناعي الرأسمالي ، تحمل طابع الحقب التاريخية التي تمثلها .

وتصور الناس في بادئ الأمر بأن فناء هذه الأشكال المحددة ، هو طابع الحياة الإنسانية ، وحين قال « هيجل » ، إن الطبيعة ليس لها تاريخ ، قصد بهذه العبارة ، أن أشكال التنظيم الطبيعي لا يأتي عليها التغير الذي يطرأ على ألوان معينة من التنظيم الإنساني بمضى الزمن . هو يسلم بوجود فارق بين هذه

الأشكال المحددة في الطبيعة ، فمنها الأعلى ومنها الأسفل ، وأن الأشكال العليا تمثل التطور الذي بلغته الأشكال السفلى ؛ ولكن هذا التطور « منطقي » لا « زمني » . ومن حيث الزمن ، نجد أن كل هذه « الطبقات » عاشت جنباً إلى جنب في صراع الطبيعة<sup>(١)</sup> . ولكن هذه النظرة الطبيعية قد قضت عليها نظرية التطور . لقد أثبت علم الحياة ، أن الكائنات الحية ليست مقسمة إلى أنواع ، لكل نوع ما يميزه عن الآخرين بصفة دائمة ، ولكن هذه الكائنات تطورت حتى بلغت صورها المحددة هذه عبر عملية تطورية زمنية ، وتلك فكرة لا تصدق على موضوعات علم الحياة فقط . لقد اتضح في نفس الوقت في الجيولوجيا ، حين ثبت نتيجة لدراسة الحفريات ، أن ثمة علاقة بين تطبيقات نظرية التطور في علمي الحياة والجيولوجيا . وأنت تجد النجوم في هذه الأيام تنقسم إلى أنواع ، فمنها ما يوصف بالقدم ، ومنها ما هو حديث ، ويصدق هذا أيضاً على الأشكال المحددة التي تبدو فيها المادة بألوانها ، ذلك أنها لم تعد على حد تصوير « دالتون » عناصر بمعزل عن بعضها البعض ، تبقى على صورتها إلى الأبد كالكائنات الحية ، بالصورة التي رسمها علم الحياة قبل نظريات « داروين » ، إنما تخضع لتغير شبيه بهذا التغير السالف . ومعنى ذلك أن التركيب الكيميائي « لكوننا » المادي الحاضر ، إن هو إلا مرحلة في عملية تبتدئ بنا من ماض بعيد جداً ، وتسير بنا صوب مستقبل يختلف عنه كل الاختلاف .

وقد يبدو في أول الأمر أن هذه الفكرة التطورية عن الطبيعة ، التي تأثر بها فلاسفة أمثال « برجسون وألكسندر وهويتهد » ، فعرضوا لتناجها بالتفصيل ، تقطع بعدم وجود فارق بين عملية تاريخية وأخرى طبيعية . ومعنى ذلك استحالة الطبيعة المادية إلى تاريخ . فإذا قيل بأن ثمة مرحلة أخرى

(1) Naturphilosophie : Einleitung, System der Philosophie, § 245 Zusatz (werke Glockners's edition, vol. IX, P. 59).



ضرورية لإكمال هذه الاستحالة ، فربما كان ذلك ما قصده المستر « هويتهد » من نظريته ، التي تقول بأن الشيء الماد يكتسب خواصه العلمية نتيجة لعملية وقت . وكما أن « أرسطو » قال بأن الإنسان لا يمكن أن يصبح سعيداً في لحظة ، لأن تحقيق هذه السعادة يستغرق حياته كلها ، فكذلك يقول المستر « هويتهد » إن تكوين ذرة هيدروجينية يستغرق وقتاً ، وهو الوقت اللازم لنشاط هذه الذرة في حركة متسقة متزنة ، تفرق بينها وبين غيرها من الذرات . ومعنى ذلك أن لا محل للقول بأن « طبيعة الشيء » تتبلور في لحظة .

ولا جدال في أن هذه النظريات الحديثة عن الطبيعة ، تنظر إلى عامل « الوقت » بعين التقدير الجدى . ولكن بما أن التاريخ يختلف عن « التغير » فهو كذلك يختلف عن « الخضوع لعامل الوقت » سواء قصد به التطور أو الوجود المادى الذى يستغرق الوقت . كذلك لا جدال في أن مثل هذه النظريات قد قربت الشكّة بين الطبيعة والتاريخ ، وهى الشكّة التى كان مؤرخو السنين الأولى من القرن التاسع عشر على بيّنة منها . ذلك أنها أثبتت استحالة تكييف الفارق بين الاثنين على النحو الذى صوره ( هيجل ) . ولكن لكى نستطيع أن نقرر ما إذا كانت هذه الشكّة بين الاثنين قد زالت ، بحيث انتهت التفرقة بينهما نهائياً ، يجب أن نرجع إلى فكرة التاريخ لئلا نرى مبلغ مطابقتها من حيث الأسس الجوهرية لهذه الفكرة الحديثة عن الطبيعة .

ولو أننا وضعنا هذا السؤال لمؤرخ عادى لأجاب عنه بالسلب . ويعتقد هذا المؤرخ أن كل أنواع التاريخ الخليفة بهذا الاسم ، تعرض لدراسة الشئون الإنسانية . وما دام أسلوب البحث التاريخى عنده يعتمد على تفسير الوثائق التى كانت تعبيراً عن أفكار الإنسان في الماضى أو مظهراً لهذا التعبير ، فلا جدال في أنها في صورتها هذه ، لا يمكن تطبيقها في دراسة العمليات الطبيعية . وكلما استطرد في تفصيل مثل هذا الأسلوب ، تعذر تطبيقه في

هذه العمليات الطبيعية . وهناك نوع من التشابه بين تفسير عالم الآثار لمساحة معينة تتألف من طبقات ، وتفسير عالم الجيولوجيا لمنطقة صخرية بما يتبعها من حفريات ، ولكن الفارق بين التفسيرين ليس بأقل وضوحاً من التشابه . تفصيل ذلك أن استخدام عالم آثار للمخلفات صخوره الطبقيية يعتمد على تفكيره بأن هذه المخلفات إن هي إلا صور من أعمال الإنسان ، قصد بها خدمة أغراض خاصة ، ومن ثم كانت تعبيراً عن طريقة خاصة فكرياً بها الناس في شئون حياتهم ، وعالم الحفريات ، ما دامت هذه هي وجهة نظره حين يرتب حفرياته ترتيباً يخضع لقيود الزمن ، يعتقد أنه لا يعمل كمؤرخ ، وإنما يعمل كعالم يفكر بطريقة يمكن أن توصف بأنها شبه تاريخية على الأكثر .

والذين يؤمنون بهذه النظرية التي نعرض لها بالبحث ، قد يذهبون إلى أن المؤرخ هنا يلجأ إلى وضع فارق تعسفي ، يفصل بين الأشياء التي هي في الحقيقة شيء واحد ، وأن فكرته عن التاريخ فكرة ضيقة غير فلسفية يحد منها التطور الناقص لأسلوب البحث التاريخي ، الذي يعرض به لموضوعه ، وهذا ما لجأ إليه بالضبط بعض المؤرخين ، حين أخطئوا فقتصروا مجال البحث التاريخي على تاريخ السياسة ، لأن أداة البحث عندهم لم تكن كافية لدراسة تاريخ الفن أو العلم أو الحياة الاقتصادية . وإذن لا بد من التساؤل : لماذا اصطلاح المؤرخون على أن المقصود بالتاريخ هو تاريخ الشئون الإنسانية ؟ ولا يكفي للإجابة عن هذا السؤال أن نفكر في خواص منهج البحث التاريخي في شكله القائم ، لأن السؤال الذي نعرض لمناقشته هو : هل يمكن لهذا المنهج في صورته القائمة أن يستغرق كل الموضوعات التي تدخل في دائرة اختصاصه فعلاً ؟ ينبغي علينا أن نتساءل : ما هي طبيعة المشاكل التي قصد هذا المنهج إلى حلها ؟ حتى إذا فعلنا ذلك ظهر لنا أن المشكلة الخاصة التي

تتعلق بالمؤرخ مشكلة غير ذات موضوع ، إذا انصرف التفكير إلى العلوم الطبيعية .

إن المؤرخ الذى يعرض لبحث حادثة من أحداث الماضى ، يفرق بين ما يمكن أن نسميه الناحية الداخلية والناحية الخارجية لهذه الحادثة . وأقصد بالناحية الخارجية للحادثة ، أى شىء يتعلق بها يمكن أن يوصف على أساس الأجسام وحركاتها : مثل ذلك مرور قيصر هو وبعض رجاله عبر نهر يسمى « روبىكون » فى تاريخ معين ، أو سفك دمه على أرض مجلس الشيوخ فى تاريخ آخر . ويقصد بالناحية الداخلية للحادثة ، تلك الناحية التى يمكن أن توصف على أساس الفكر وحده : مثل ذلك تحدى قيصر للقانون الجمهورى ، أو ما انتهى إليه الصراع بشأن السياسة الدستورية بينه وبين الذين اغتالوه . ولا يمكن للمؤرخ إطلاقاً أن يعرض لناحية من هاتين الناحيتين بمعزل عن الأخرى . هو فى الحقيقة لا يعرض لبحث مجرد الحوادث ( وأقصد بمجرد حادثة ، تلك الحادثة التى تتوافر لها ناحية خارجية فقط لا ناحية داخلية ) ، وإنما يعرض لأعمال — والعمل هو الوحدة التى تربط بين الناحيتين الداخلية والخارجية للحادثة . هو يهتم بعبور نهر « روبىكون » لما له من مساس فقط بالقانون الجمهورى ، ويسفك دم قيصر لما له من مساس فقط بالصراع الدستورى . ويجوز أن يبتدئ عمله بالكشف عن الناحية الخارجية للحادثة ، ولكنه لا يمكن أن يقف عند هذا الحد . يجب عليه أن يذكر فى نفس الوقت أن الحادثة كانت عملاً من الأعمال ، وأن واجبه الرئيسى هو أن يشمل نفسه فى هذا العمل ليتبين فكرة فاعلها .

أما فى حالة الطبيعة المادية ، فلا وجود لهذه التفرقة بين الناحيتين الداخلية والخارجية للشىء . تفصيل ذلك أن أحداث الطبيعة مجرد أحداث ، وليست من قبيل الأعمال الصادرة عن بشر وعن تفكير من جانبهم ، يتعين على رجل العلم أن يتبعه . ولا جدال فى أن العالم مثله مثل المؤرخ ، لا يقف

عند مجرد الكشف عن الأحداث ، ولكن الطريق الذى يتبعه بعد ذلك يختلف اختلافاً بيناً عن الطريق الذى يتبعه المؤرخ . ذلك أن رجل العلم ، بدلا من تصوير الحادثة على أنها عمل ، ومحاولته الكشف من جديد عن تفكير الإنسان الباعث على حدوثها . متخطياً بذلك الناحية الخارجية ، ليعتدق فى دراسة ناحتها الداخلية . بتعدى حدود هذه الحادثة ويدرس العلاقة بينها وبين مثيلاتها من الحوادث ، ومن ثم يخضع هذه كلها لنظرية عامة أو قانون من قوانين الطبيعة . وليست الطبيعة فى نظر رجل العلم إلا ظاهرة مجردة تبدو دواماً على هذه الصورة ، ولكن هذا التكيف لمعنى الظاهرة لا يعنى أنها ليست حقيقة مادية ، أو أنها لم تستوف مقومات الظواهر المادية ، وإنما يعنى أنها مشهد يعرض نفسه أمام ملاحظته ويشير تفكيره . أما أحداث التاريخ فلمست مجرد « ظواهر » ، ولا هى مجرد مشاهد تغرض التفكير ، وإنما هى أشياء لا ينظر إليها المؤرخ فقط ، وإنما يعمق فى دراستها ليتبين ما تنطوى عليه من تفكير .

والمؤرخ ، إذ ينفذ إلى أعماق الأحداث ويتبين الفكرة التى تعبر عنها هذه الأحداث . يقوم بعمل لا يستطيعه رجل العلم ولا هو بحاجة إليه . ونجد من هذه الناحية ، أن مهمة المؤرخ أشد تعقيداً من مهمة رجل العلم : ولكنها من ناحية أخرى أبسط . تفصيل ذلك أن المؤرخ لا يحتاج ، ولا هو يستطيع ( إلا إذا تجاوز حدوده كمؤرخ ) أن يتبارى مع رجل العلم فى البحث عن أسباب الحوادث أو القوانين التى تتحكم فيها . إن العلم يكتشف الحادثة عن طريق إدراكها إدراكاً حسيّاً ، والانصراف إلى البحث عن سببها بعد ذلك ، إنما يستطرد عن طريق إدراج هذه الحادثة تحت القسم الرئيسى الذى تتبعه ، وتحليل العلاقة بين هذا القسم والأقسام الأخرى . أما بالنسبة للتاريخ فإن الموضوع الذى يكشف عنه ليس هو مجرد الحادثة ، ولكن الفكرة التى تكون هذه الحادثة تعبيراً عنها . والكشف عن هذه الفكرة معناه فهمها ،

وإذا ما تثبت المؤرخ من الحقائق ، فلا توجد عملية بعد هذا تتعلق بالبحث عن أسبابها ، لأنه حين يعرف ما حدث يصبح على بيّنة من سبب حدوثه . وليس معنى هذا أن ألفاظاً من نوع كلمة « سبب » يجب أن تستبعد من محيط التاريخ : ولكن معناه استعمال مثل هذه الألفاظ في معنى خاص . مثل ذلك أن رجل العلم حين يتساءل : لم تتغير هذه القطعة من عباد الشمس إلى اللون القرنفلى ؟ يقصد بهذا السؤال : « ما هي الظروف التي تجعل عباد الشمس يتغير إلى اللون القرنفلى » ؟ وإذا تساءل مؤرخ : « لماذا طعن بروتس قيصر ؟ » يقصد بهذا « ما هو تفكير بروتس الذي حدا به إلى طعن قيصر ؟ » . ذلك أن سبب الحادثة في نظره ، ينصرف إلى الفكرة القائمة في ذهن الشخص الذي تسبب في حدوث الحادثة ، وليس هذا بشيء يختلف عن الحادثة ، وإنما هو الناحية الداخلية التي تنطوي عليها الحادثة نفسها .

وإذن تكون على حق حين نصف عملية الطبيعة المادية بأنها سياق متتابع من مجرد الحوادث ، ولكن هذا الوصف لا يصدق على عمليات التاريخ ، إذ ليست هذه عمليات تنتظم مجرد أحداث ، ولكنها عمليات تنتظم أعمالاً لها زواياها الداخلية ، التي تتألف من عمليات فكرية ، والذي يبحث عنه المؤرخ هو هذه العمليات الفكرية . نريد أن نقول إن كل تاريخ هو تاريخ الفكر .

ولكن كيف يتبين المؤرخ الأفكار التي يحاول أن يكشف عنها ؟ هناك طريق واحد إلى هذا ، هو أن يشمل هذه الأفكار في عقله . إن مؤرخ الفلسفة وهو يقرأ لأفلاطون يحاول أن يعرف ماذا فكر أفلاطون حين عبر عن نفسه بهذه الألفاظ ، وطريقته الوحيدة إلى إدراك هذا ، هو تفكيره الخاص به ، وهذا هو في الواقع ما تقصده ، حين نتحدث عن « فهمنا » للألفاظ ؛ لذلك نجد أن مؤرخ السياسة أو الحرب ، حين يعدّ للدراسة بعض الأعمال التي قام بها « يوليوس قيصر » ، يحاول أن يفهم هذه الأعمال ، أي أنه يحاول أن يكشف عن الأفكار التي عرضت لعقل « قيصر » ، فحفرته

على القيام بها ، وهذا يتضمن مواجهته بنفسه للموقف الذى كان فيه قيصر ، وتمثله فى عقله للتفكير الذى طرأ على عقلية قيصر فى هذا الموقف ، وكيفية الاستجابة له فى صورة من الصور . نريد أن نقول إن تاريخ الفكر ، ومعنى ذلك كل تاريخ ، هو أن تتمثل عقلية المؤرخ تفكيراً حدث فى الماضى .

وهذا التمثيل للأفكار فى الماضى فى حالة « أفلاطون وقيصر » على التوالى ، يتحقق عن طريق واحد فقط ، هو الحد الذى يستطيع عنده المؤرخ أن ينصرف إلى المشكلة التى يعرض لها بكامل قواه العقلية وبكل ما توفر له من علم بالفلسفة والسياسة . ولن تكون هذه مجرد عملية سلبية يستسلم فيها المؤرخ لسحر عقلية أخرى ، وإنما هى جهد إيجابى ؛ ومن أجل ذلك تنطوى على تفكير نقدى تحليلي . إن المؤرخ لا يتمثل التفكير الماضى فحسب ، وإنما هو يتمثله فى سياق معرفته الخاصة ، وهو لذلك ينقله فى نفس الوقت ، ثم يقيس قيمته بمقاييسه الخاصة ، ويصحح ما قد ينطوى عليه من أخطاء يستطيع أن يتبينها فيه . وهذا النقد الذى ينصب على الفكرة التى يتبع تاريخها ، لا يعتبر مهمة ثانوية بالنسبة لتتبع تاريخ هذه الفكرة نفسها ، وإنما هو شرط لا مفر منه للمعرفة التاريخية ذاتها . وفيما يتعلق بتاريخ الفكر ، لا يوجد خطأ أشنع من الافتراض بأن المؤرخ بوصفه مؤرخاً ، كل ما عليه هو أن يثبت : « مما فكر فيه فلان » ثم يترك لإنسان آخر أن يقرر « مبلغ هذا التفكير من الصدق » . الواقع أن كل ألوان التفكير تقوم على النقد والتحليل ، ولذلك نجد أن الفكرة التى تتمثل أفكاراً ماضية ، تنقد هذه الأفكار فى الوقت الذى تتمثلها فيه .

والآن قد انضح السبب الذى من أجله تعود المؤرخون ، قصر موضوع المعرفة التاريخية على الشؤون الإنسانية . تفصيل ذلك أن عملية الطبيعة المادية عملية أحداث ، فى حين أن العملية التاريخية عملية أفكار . ذلك أن الإنسان يعتبر هو الموضوع الوحيد للعملية التاريخية ، لأن الإنسان يعتبر الحيوان

الوحيد الذى يفكر ، أو يفكر بالقدر الكافى الذى يجعل أعماله تعبيراً عن أفكاره . والاعتقاد القائل بأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يفكر دون سائر الكائنات ، اعتقاد خرافى لا شك ، ولكن الاعتقاد القائل بأن الإنسان يفكر أكثر من غيره من الحيوانات ، وأن تفكيره متواصل منتج ، وأنه الحيوان الوحيد الذى يعتبر مسلكه إلى حد كبير نتيجة لتوجيه الفكر بدلا من مجرد الغريزة أو الشهوة ، اعتقاد يحتمل أن يستند إلى أسس معقولة ، تكفى لتبرير القاعدة العلمية التى يسير على هديها المؤرخ .

ولا يتبع هذا أن كل أعمال الإنسان موضوع التاريخ حتى لقد اتفق المؤرخون على بطلان هذا الزعم . ولكن إذا ما سئلوا عن الفارق الذى يحدد بين نوعين من أعمال الإنسان ، نوع يندرج ، وآخر لا يندرج تحت التاريخ ، تحبطوا فى الإجابة عن هذا السؤال . ولكننا نستطيع من وجهة نظرنا الحاضرة أن نتقدم بإجابة فنقول : إن مسلك الإنسان طالما كان صادراً عما نسميه طبيعته الحيوانية ، ونقصدها غرائزه وشهواته ، فليست لهذا المسلك علاقة بموضوع التاريخ ، إذ الواقع هو أن العملية التى تنتظم ألوان هذا النشاط عملية طبيعية . ولذا نجد أن المؤرخ لا يهتم بأن الناس يأكلون وينامون ، وأنهم يحبون وبذلك يشبعون ميولهم الطبيعية ، ولكنه يهتم بالعادات الاجتماعية التى ابتدعها هؤلاء الناس ، بوصفها الإطار الذى يتيح أسباب الإشباع لهذه الرغبات ، وفق ما اصطلاح عليه من أساليب يقرها العرف والأخلاق .

ينتج عن هذا أن « فكرة » التطور ، بالرغم مما استحدثته من تغيير كلى فى فكرتنا عن الطبيعة - تغيير قضى على المفهوم القديم للعملية الطبيعية ، الذى حدد هذه العملية بالتغيير الذى يحدث فى إطار نظام ثابت يقوم على أشكال محددة ، واستعاض عنها بمفهوم جديد ، يذهب إلى أن التغيير يأتى على هذه الأشكال المحددة ذاتها - هذه الفكرة لم يحدث إطلاقاً أن وحدت بين العمليتين الطبيعية والتاريخية : والأمر الذى دأب عليه الكتاب منذ عهد

قديم ، وهو استعمال كلمة (التطور) في سياق العرض التاريخي ، والتحدث عن (تطور البرلمان) أو ما يشبه ذلك ، بالرغم من أنه طبيعي في وقت اعتبر فيه الناس علم الطبيعة المادية هو أصدق ألوان المعرفة نفسها ، وفي وقت كان لا بد لألوان المعرفة الأخرى ، تبريراً لوجودها ، من أن تصل بين نفسها وبين هذا العلم — هذا الأمر جاء نتيجة لتفكير مضطرب وكان مصدراً لعمليات فكرية مضطربة أيضاً .

وهناك افتراض واحد فقط يمكن استناداً إليه أن نعتبر العمليات الطبيعية ذات طابع تاريخي في نهاية الأمر ذلك هو أن هذه العمليات لا تعدو في حقيقتها أن تكون من قبيل عمليات النشاط التي تخضع لتوجيه فكرة ، هي الناحية الداخلية للنشاطها ، وسيكون معنى هذا أن الأحداث الطبيعية ، إن هي إلا تعبير عن الأفكار ، سواء أكانت هذه الأفكار صادرة عن الله أو كانت أفكار ملائكة أو شياطين أولى أفق عقلي محدود . أو قد تكون أفكاراً من نسيح عقول شبيهة بعقولنا تسكن الكائنات العضوية أو غير العضوية في الكون المادي ؛ على نحو ما تسكن عقولنا أجسامنا . ومثل هذا الافتراض — لو لم ينجح بنا الخيال شطر العالم الميتافيزيقي — يستطيع أن يثير اهتمامنا الجلدى ، لو أنه انتهى بنا إلى فهم للكون المادي ، بشكل أكثر استنارة مما نحن عليه الآن . ومع ذلك فقد يجوز لرجل العلم أن يقول عن هذا الافتراض ( لا حاجة بي إليه ) ، ولا بد لفقيه الدين من أن يرفض أى اقتراح يذهب إلى أن تصرف ( الله ) في الكون المادي يشبه تصرفات عقلية آدمية محدودة الأفق في ظل أوضاع الحياة التاريخية . هناك أمر واحد مؤكد : هو أننا إلى حد معرفتنا بالعلم والتاريخ ، نجد أنفسنا على بينة من أن عمليات الأحداث التي يتألف منها الكون المادي ، تختلف كل الاختلاف من حيث النوع ، عن عمليات الفكر التي يتألف منها عالم التاريخ .

( ج ) التاريخ بوصفه معرفة بالعقل : — وإذن لن ينصرف التاريخ إلى

المعنى الخاطئ الذي وصف به من قبل ، وهو أنه قصص الأحداث المتعاقبة ،



أو أنه يعرض لموضوع التغيير . ليس المؤرخ مثل العالم الطبيعي ، لأنه لا يعرض للدراسة الأحداث على هذه الصورة ، ولكن مهمته هي العرض للأحداث التي هي المظهر التاريخي للأفكار . واهتمامه بهذه الأحداث ، يكون إلى الحد الذي تنهض فيه الأحداث تعبيراً عن الأفكار ، والحقيقة هي أنه يهتم بالأفكار وحدها . أما عن اهتمامه بالمظهر الخارجي لهذه الأفكار على نحو ما يبدو في الأحداث ، فذلك أمر يأتي عرضاً ، ويكون بقدر ما تبرز هذه الأحداث ، تلك الأفكار التي يجدر وراء البحث عنها .

ولا جدال في أن هذه الأفكار في معنى من معانيها ، إن هي إلا أحداث حدثت في الزمن ، ولكن مادام الطريق الوحيد أمام المؤرخ لمعرفة ، هو أن يتمثلها في عقله ، فهناك معنى آخر ، وهو معنى له قيمته الكبرى للمؤرخ : ذلك هو أن هذه الأحداث لا علاقة لها بالزمن إطلاقاً . فلو أن اكتشاف « فيثاغورس » الخاص بالمربع المنشأ على الوتر ، لا يعدو أن يكون فكرة تتناولها نحن الآن بالتفكير ، فكرة أضيفت إلى معرفتنا الرياضية بحيث اندمجت في هذا التراث الدائم ، لكان اكتشاف ( أغسطس قيصر ) ، الخاص بإمكان فرض ملكية على دستور روما الجمهوري ، استناداً إلى ما تحتمله العبارات ( ساطة نائب الحاكم ) و ( سلطان القضاء ) من تفسير ، فكرة لا تقل قيمة عن الفكرة السالفة ، فكرة يستطيع أن يتمثلها طالب التاريخ الروماني ، بوصفها إضافة دائمة للأفكار السياسية . ولو كان المستر ( هوبنهايم ) على حق حين سمي المثلث القائم الزاوية ظاهرة أبدية ، فإن نفس العبارة تنطبق على الدستور الروماني والتعديل الذي أجراه عليه ( أغسطس قيصر ) . ذلك موضوع أبدي ، لأن التفكير التاريخي يستطيع أن يتناوله في أي وقت ، وهو بهذا المعنى لا علاقة له بالوقت ، وهو حكم يصدق على المثلث أيضاً . تفصيل ذلك أن هذا الموضوع لم يكتسب طابع التاريخ لأنه حدث في الزمن ، ولكن لأنه صار معروفاً لنا عن طريق تمثّلنا لنفس الفكرة التي بعثت على هذا الموقف الذي نعرض لبحثه ، والتي تتيح لنا فهم هذا الموقف تبعاً لذلك .

إن المعرفة التاريخية معرفة تحيط بما فعله العقل في الماضي ، ثم هي في نفس الوقت عود بهذه الأفعال إلى الحاضر ، بل استمرار لأحداث الماضي في نسيج الحياة الحاضرة ، لذلك لن يكون موضوع المعرفة التاريخية مجرد موضوع أو شيئاً خارجياً بمعزل عن العقل الذي يعرفه ، وإنما هو نشاط للفكر لا سبيل إلى معرفته إلا عند ما يتمثله العقل الخلق بالمعرفة في نفسه ، ويكون على هيئة من نشاطه هذا . ونجد بالنسبة للمؤرخ أن ألوان النشاط التي يعرض هو لدراستها ، ليست من قبيل المشاهد التي ينظر إليها ، ولكنها ألوان من التجارب تعيد سيرتها في عقيلته ، فهي إذن تجارب موضوعية ، أو معروفة له لأنها ذاتية في نفس الوقت ، أو من ألوان النشاط التي يمارسها هو نفسه .

وقد يقال إذن إن البحث التاريخي ، قد يكشف للمؤرخ عن قواه العقلية الكامنة فيه . وما دام كل ما يستطيع أن يعرفه من الوجهة التاريخية ، هو الأفكار التي يتمثلها مرة أخرى في نفسه ، فإن معرفته بهذه الأفكار تدله على مقدرة عقلية عنده ، (أو مقدرة أتت نتيجة لجهوده في دراستها) تمكنه من التفكير بهذه الأساليب . ونجد على العكس من ذلك أنه كلما اصطدم بمشكلات تاريخية تعذر عليه فهمها ، فطن إلى حدود قواه العقلية ، أي أنه يكون هنا قد اكتشف عجزه في بعض الاتجاهات ، فلم يستطع التفكير فيها ، أو لا يستطيع التفكير فيها إطلاقاً ، أو أنه حتى هذه المرحلة ما زال يعجز عن التفكير فيها . إنك لتجد أن فريقاً من المؤرخين ، وفي بعض الأحيان أجيالاً من المؤرخين ، تصطدم بحقبات تاريخية ، لا تستطيع أن تفهم شيئاً منها ، ومن ثم يطلقون عليها « أجيالاً مظلمة » . ولكن مثل هذه العبارات لا تدبنا بشيء عن هذه الأجيال نفسها ، ولو أنها قد تخبرنا بشيء كثير عن الأشخاص الذين يقولون بها ؛ ذلك أنهم يعجزون عن تمثيل الأفكار التي كانت جوهرية بالنسبة لحياتهم . ولقد قيل في هذا الصدد « تاريخ العالم هو محكمة العالم » "die Weltgeschichte ist das Weltgericht" وهو

قول يصدق في معنى من المعاني طالما أغفله الناس ، إن المؤرخ نفسه هو الذى يقف أمام منصة القضاء ، وهناك يكشف عن مواطن الضعف والقوة في عقلية ، ومواطن الفضيلة والرديلة .

ولكن المعرفة التاريخية ، لا تعرض لدراسة الماضي البعيد فقط . وإذا كان التفكير التاريخي هو طريقنا لتمثيل فكرة « حاوراني أوسولون » ، ثم الكشف عن هذه الفكرة من جديد ، فذلك أيضاً هو الطريق للكشف عن فكرة صديق كتب لنا رسالة ، أو فكرة غريب عابر طريق ؛ ولا هو من الضروري أن يكون المؤرخ شخصاً وموضوع بحثه شخصاً آخر . إن التفكير التاريخي هو طريق للكشف عما فكرت فيه منذ عشر سنوات ، وذلك عن طريق قراءة ما كتبتة وقتئذ ، أو ما فكرت فيه منذ خمس دقائق عن طريق التفكير في عمل عملته حينئذ ، عمل أدهشني حين تبينت ما عملته وقتئذ : وإذن تكون كل معرفة بالعقل « تاريخية » بهذا المعنى . والطريق الوحيد الذى يمكننى من معرفة عقلى ، هو إنجاز عملية عقلية أو أخرى أنصرف بعدها إلى التفكير فيما أقدمت عليه ، ولو بدا لى أن أعرف فكرتى بصدق موضوع معين ، حاولت تنظيم أفكارى الخاصة بهذا الموضوع ، وتدوينها على ورقة أو بطريقة أخرى . ومتى انتهيت من ترتيبها وصياغتها ، أستطيع دراسة النتيجة على اعتبار أنها وثيقة تاريخية ، ثم أثبتن بعد ذلك ماهية أفكارى هذه ، حين همت بهذا التفكير : فإذا لم أقنع بهذه الأفكار ، عدت إلى التفكير ثانية . وإذا أردت أن أعرف هل هناك من القوى العقلية الكامنة في نفسى ، ما لم أستطع حتى الآن الكشف عنه ، مثل ذلك هل أستطيع كتابة الشعر ؟ وجب على أن أحاول تأليف بعض الأشعار ، ثم أثبتن بعد ذلك مبالغ تأثيرها على نفسى وعلى الآخرين ، باعتباره نصيبها من الشعر الحقيقي : وإذا أردت أن أعرف هل أنا من نوع الإنسان الفاضل ، الذى أأمل أن أكونه ، أو من نوع الإنسان السيئ الذى أخاف أن أكونه ، وجب على

الفكرة التطورية عن تاريخ الفكر ، هي التي يقصدها المستر « ساندانا » حين يهتم التاريخ بأنه يغذى الخرافة التي لُقِّنَّاها ، « وهى أننا نحيا ثانية حياة الأموات » ، وأنه دراسة خليقة فقط « بالعقول » التي كفرت أصلاً بالولاءات وعجزت أو خشيت أن تعرف حقيقة نفسها : « وبأشخاص لا يهتمون » بكشف جديد عن « جوهر » سبق اكتشافه وتقديره ، « وإنما يهتمون » بأن الناس في مرة من المرات قد طاب لهم الاستمتاع بفكرة من هذا النوع (١) .

والخطأ المنطقي الذي تقوم عليه هذه النظريات ، هو الخلط بين عملية طبيعية تنصرف إلى ماضٍ قد انتهى وحل محله الحاضر ، وعملية تاريخية تعيد مسيرة الماضى إلى حاضرننا ، متى كان معروفاً من الوجهة التاريخية : و« أسولولد سبنجلر » الذى كان على بينة من الفارق بين الرياضيات الحديثة . والرياضيات عند الإغريق ، وأن كل نوع من هذه الرياضيات « دالة » على عصره التاريخي ، يسوق البرهان الصحيح ( استناداً إلى نظريته الخاطئة التي لا تفرق بين العملية الطبيعية والعملية التاريخية ) على أن الرياضيات عند الإغريق ، يجب ألا تكون غريبة عنا فحسب ، ولكن غير مفهومة في نفس الوقت : ولكن الواقع هو أننا لا نفهم الرياضيات الإغريقية بسهولة كافية فحسب ، بل هى الأساس الحقيقي لرياضياتنا الحالية : تفصيل ذلك أنها لا تعبر عن لون من ألوان التفكير الرياضى البائد لقوم استساغوا هذا التفكير ، ونستطيع الآن ذكر أسمائهم وتواريخهم ، وإنما هو الماضى الذى يعيش الآن في أفق أبحاثنا الرياضية في العصر الحاضر — ماضٍ ما زلنا نستمتع به كتراث آل إلينا كلما انصرف اهتمامنا إلى الرياضيات في أية صورة من الصور : ولأن الماضى التاريخي ، يعتبر على العكس من الماضى الطبيعي ، حياً ويحيا عن طريق عملية التفكير التاريخي ذاتها ، فإن التغير التاريخي الذى يستبدل بأسلوب من التفكير

( ١ ) عالم الجوهر "The Realm of Essence" ص ٦٩ .

النظر عن المصادر التاريخية ، أن تفكير الإنسان وأساليبه لا بد أن تكون قد خضعت لتغير كبير ، في الوقت الذي كان فيه لم يزل قريب عهد بالقردة . وأن فكرة وجود علم يعرض للدراسة الطبيعية الإنسانية ، على النحو الذي كان يفكر فيه القرن الثامن عشر ، يرجع إلى عهد دأب الناس فيه على الاعتقاد بأن الفضائل الإنسانية ، مثلها كمثل أية فضائل أخرى ، ليست إلا لوناً من الخليقة ذات الخصائص التي لا تتغير .

والخطأ المنطقي المتوارث في فكرة « علم » يعرض للطبيعة الإنسانية بالذات ، أن تمحوه فكرة تذهب إلى أن الطبيعة الإنسانية مثلها كمثل أية طبيعة أخرى ، يجب أن تخضع لنظرية التطور عملاً بأصول أو أسس التفكير الحديث . . الواقع أن تعديل الفكرة على هذه الصورة لن يقودنا إلا إلى أسوأ النتائج . لاجدال بعد هذا كله ، في أن التطور عملية طبيعية أو عملية تغير ، وهو لذلك يمحو وضعاً معيناً ليستبدل به وضعاً آخر ، قد تكون زواحف العصر « السيليوري » هي العناصر التي انحدرت منها الحيوانات الثديية التي نراها اليوم ، ومنها الإنسان ، ولكن ابن آدم ليس من نوع الحشرات . إن الماضي إذا انصرف معناه إلى عملية طبيعية ، كان ظاهرة انقضت وحلت محلها غيرها . فلهنترض الآن أن العملية التاريخية التي خاضها التفكير الإنساني كانت عملية تطورية بهذا المعنى السالف . سيتبع هذا أن أساليب التفكير التي طبعت أية مرحلة تاريخية معينة ، هي الأساليب التي كانت لا بد أن تتحكم حينئذ في تفكير الناس ، ولكنها لن تتحكم إطلاقاً في أناس آخرين عاشوا في أزمنة مختلفة ، في أفق عقلي مختلف عن السابق ، ولو صدق هذا لما كان هناك محل لشيء اسمه « الصديق » : سنجد استناداً إلى الاستدلال الصادق الذي انتهى إليه « هربرت سبنسر » أن الذي تزعم أنه من قبيل المعرفة ، إن هو إلا مجرد لون من ألوان التفكير في زمن حاضر ، تفكير ليس من قبيل الصديق . ولكنه يجدى في صراعنا من أجل البقاء ، وهذا هو أقصى ما يمكن . ونفس

على التاريخ القديم وعلم الإنسان الحديث وغير ذلك ، طمعاً في استقواء الحقائق من نطاق أوسع ، فلن يصل بالرغم من هذا إلى أكثر من وصف يرسم الخيوط العامة المجردة لبعض مراحل التاريخ الإنساني ، ولن يكون هذا علماً للعقل بمنزلة عن الدراسة التاريخية .

وإذن فالقول بوجود علم للعقل إيجابي على هذه الصورة ، يتخطى اختصاص التاريخ ليصل إلى قوانين دائمة لا تتغير تنظم الطبيعة الإنسانية ، لا يمكن إلا بالنسبة لإنسان يخطئ ، فيصور الأوضاع الزائفة لحقبة تاريخية معينة على أنها أوضاع الحياة الإنسانية التي لا تتغير . وكان من السهل على رجال القرن الثامن عشر أن يقعوا في هذا الخطأ لضيق محيطهم التاريخي ، وضعف معرفتهم بثقافات أخرى غير ثقافتهم ، إلى الحد الذي زين لهم الاعتقاد ، بأن الأساليب العقلية لرجال من أوروبا الغربية في وقتهم ، هي نفس القوى العقلية التي هيأها الله لآدم وذريته من بعده . ولم يحاول الفيلسوف « هيوم » ، فيما كتبه عن الطبيعة الإنسانية ، أن يذهب إلى أبعد مما لاحظته ، من أننا في الحقيقة نفكر وفق أساليب خاصة ، ثم أعرض عن مناقشة المطلوب من كلمة « نحن » في هذا السياق ، وحتّى الفيلسوف « كانت » حين حاول أن يتخطى حدود « الوضع الراهن » ليقرر المشكلة التي تتعلق بتفكير « بصدق » بصفة دائمة ، أثبت أننا ينبغي علينا أن نفكر وفق هذه الأساليب ، إذا بدا لنا أن نحرص على نوع العلم الذي نعتمد عليه الآن . وحين تساءل عن طريقنا إلى « المعرفة » ، قصده بهذه نوع المعرفة التي أتاحت لأهل عصره ومدينته ، وهو بالطبع لم يكن على بيئة من هذا .. تفصيل ذلك أن أحداً من رجال عصره ، لم يستطع أن يدرس تاريخ الفكر ، بالقدر الذي يجعله يتبين أن ما أتيج لأوربي في القرن الثامن عشر من علم ومعرفة ، كان من الحقائق التاريخية ذات الطابع الخاص المحدود ، الذي يفرق بينها وبين العلم والمعرفة عند شعوب أخرى في أوقات أخرى . كذلك لم يدرك أحد وقتئذ ، بصرف

يسمى « ثقافات » ، تصويراً صريحاً على أنها من قبيل نتاج الطبيعة ، « تنمو ثم تنفى » ، « مثلها في ذلك كمثل زهور الحقول أخذتها العزة ، فكفت نفسها ماثونة التفكير في هدف » : وكذلك النظريات السيكلولوجية الكثيرة الشائعة الآن ، التي تصور الفضيلة والرذيلة ، والمعرفة والضلال ، مثل هذا التصوير .

ثانيهما : لو أننا تساءلنا إلى أى حد تصدق هذه القضايا العامة التي يستند إليها مثل هذا العلم ، لتبيننا أن ما يدعيه هذا العلم من أنه يتعدى نطاق التاريخ ، دعوى لا أساس لها . ولا جدال في أن ألوان السلوك تتكرر ، مادامت هناك عقول من طراز واحد خلقت في نفس الظروف : مثل ذلك أن ألوان السلوك التي يتميز بها أمير إقطاعي ، لا بد أن يبق في صورة من الصور ، حينما كان هناك أمراء إقطاع يعيشون في مجتمع إقطاعي . ولكن من العبث البحث عنها ( إلا إذا قنع الباحث بضروب من التشابه تقوم على أوهن الأسس وأدناها إلى الخيال ) في عالم تختلف أوضاعه عن البيئة الإقطاعية . ولكي تكون ألوان السلوك هذه ثابتة مستقرة ، يجب أن يكون هناك نظام اجتماعي قائم ، يسمح بتكرار مواقف أو أوضاع معينة . ولكن الأوضاع الاجتماعية حقائق تاريخية ، لا شك يأتي عليها التغيير ، أسرع هذا أو أبطأ . فإذا كان ثمة علم للعقل ، ينحو في العرض له الناحية الموضوعية أو الإيجابية ، فلا بد أن يكون في مقدوره أن يتبين ألواناً من السلوك المتناسق والأحداث المتكررة : ولكن لن يكون لديه ما يضمن صدق القوانين التي يصل إليها بعد المرحلة التاريخية التي صنعت هذه القوانين اشتقاقاً من أوضاعها أو حقائقها التاريخية . مثل هذا العلم ، ( كما تعلمنا أخيراً بالنسبة لما اصطاح بتسميته علم الاقتصاد القديم ) ، لن يكون في مقدوره أن يفعل أكثر من أن يعرض بصفة عامة لبعض الحقائق التي يتميز بها العصر التاريخي الذي صيغ فيه . ولو أنه أراد أن يتخطى هذه الحدود إلى نطاق أوسع يعتمد فيه

هذا اختلافاً كبيراً . . تفصيل ذلك أن هذه الحقائق أمامنا يجب أن تكون معروفة من الوجهة التاريخية إذا قصد بها أن تكون مادة للبحث التاريخي : أضف إلى هذا ، أن المعرفة التاريخية ليست من قبيل الإدراك الحسى ، وإنما هى تبيان « الفكرة » التى هى الناحية الداخلية من الحدث التاريخي . . والمؤرخ حين يلقى بمثل هذه الحقيقة التاريخية لعالم النفس ، كحادثة مادية ، ليصل منها إلى قاعدة عامة ، يكون قد فهمها على هذا الأساس من ناحيتها الداخلية . فإذا لم يفعل ذلك ، فالذى يحدث فى هذه الحالة هو أن تستخدم هذه الحقيقة التاريخية ، كحادثة مادية تنتهى منها إلى قاعدة عامة ، دون أن يثبت صدقها بصورة قاطعة . ولكن لو كان قد فعل ذلك لم تعد هناك فائدة أو قيمة تستهدفها هذه القاعدة العامة أو هذا التعميم . ولو أننا استطعنا عن طريق التفكير التاريخي ، أن نفهم كيف ولماذا استطاع نابليون أن يبلغ أوج عظيمته فى فرنسا الثورية ، فلا يوجد ما يضاف إلى فهمنا لهذه العملية ، بقولنا ( مهما يكن من صدق هذا القول ) إن أشياء شبيهة بهذه حدثت فى أماكن أخرى : مثل هذه العبارات تكون لها قيمتها فى حالة واحدة ، هى حين نعجز عن فهم الحقيقة الجزئية ( أو الحادثة المادية ) .

ومن ثم نجد أن الفكرة التى تؤكد قيمة هذا العلم ، تعتمد على افتراض ضمنى خاطئ ، هو أن « المادة التاريخية » أو « الظواهر التى يحيط بها الوعى » أو ما يشبهها مما يقوم عليها هذا العلم ، إن هى إلا مجرد مدركات حسية لا سبيل إلى المعرفة التاريخية بها . والفكرة التى تذهب إلى أنها مدركات حسية لا أكثر ولا أقل ، تخرج هذه المادة التاريخية من إطار العقل ، إلى إطار ظواهر الكون المادى : ونجد نتيجة لهذا أن العلوم التى تكون من هذا الطراز تعتمد بطريقة نظامية ، تجريد العقل من حقيقته ، وتحويله إلى ظاهره مادية طبيعية : ولدينا من الأمثلة الحديثة على هذا ، ذلك التاريخ المزيّف الذى كتبه شبنجر ، حيث تصوّر الحقائق التاريخية الفردية التى



فالقول بوجود علم يعرض للدراسة العقل - قول يعتمد على فكرة « ميتافيزيقية » على حد التعبير الذى اشتهر عن « كومت » ، ثم هو يستند إلى فكرة وجود جوهر خفى يَسْكُن وراء أحداث النشاط التاريخي . فإذا قيل بوجود فكرة بديلة عن هذه ، فالمقصود هو الفكرة « الواقعية » أو الإيجابية التى تعتمد على وجود متشابهات متناسقات تربط بين هذه الأحداث التاريخية ذاتها ونجد استناداً لهذه الفكرة أن مهمة علم النفس ، تنحصر في تبيان لشكال أو صور من النشاط تتكرر في التاريخ نفسه بين حقبة وأخرى .

لا جدال في أن وجود مثل هذا العلم أمر ممكن ، ولكن يجب أن تكون على بينة من اعتبارين نسوقهما في هذا الصدد :

أولهما : أن أى تقدير لقيمة مثل هذا العلم ، يستند إلى التشابه بينه وبين العلوم الطبيعية ، تقدير خاطئ كل الخطأ . إن قيمة القوانين أو القضايا العامة في هذه العلوم الطبيعية ، تعتمد على أن الموجودات المادية التى تعرض لدراستها العلوم الطبيعية ، هي موضوع الإدراك الحسى ، وليس هذا الإدراك للأشياء هو فهمها الفهم الحقيقي . وإذن تكون المادة الخام التى تعرض لدراستها العلوم الطبيعية « مجرد موجودات مادية » يمكن ملاحظتها فقط ، لا فهمها أو إدراك حقيقتها ، ومن ثم تكون ، قياساً إلى إدراكنا لها بهذا الطابع الجزئى ، غير مفهومة . ولذلك نجد أن التقدم الحقيقى الذى أحرزته المعرفة ، هو الكشف عن شئ مفهوم في العلاقات التى تربط بين أشكال عامة تبدو في هذه الموجودات المادية : أما عن جوهر هذه الموجودات المادية ، فلا سبيل إلى معرفته . الأمر الذى لم يمل من تكراره رجال العلم . ولكننا نستطيع على الأقل ، أن نعرف شيئاً عن صور من الحقائق المادية التى تندرج تحتها هذه الموجودات الجزئية .

والعلم الذى يصل إلى قضايا عامة استناداً إلى حقائق التاريخ يختلف عن

أردنا أن نفكر في عقل لا نشاط له إطلاقاً ، فابس لنا بد من التسليم بأن هذا العقل ، لو كان له وجود في أية صورة من الصور ( وهو احتمال ضعيف لكل الضعيف ) ، لتعذر علينا دراسته على الأمل : يتحدث العلماء السيكوأوجيون عن الأداة العقلية التي تنشط في صورة معينة ( Mental mechanisms ) ، ولكنهم هنا لا يتحدثون عن العناصر التي تدخل في تركيب العقل ، وإنما يتحدثون عن وظائفه ، وهم لا يدعون القدرة على ملاحظة هذه الأداة في حالة سكونها . ولو أننا أمعنا النظر في الفرق بين حقيقة العقل : وما ينتج عن العقل على نحو ما أشرنا آنفاً ، لرأينا أنه لا ينطوي على المعنى الذي قد يبدو من ظاهر العبارة : والذي يحدث في حالة الآلة ( Machine ) هو أن ما نسميه « وظيفة » ليس في الواقع إلا مجرد جزء من وظائفها الكلية ، التي تخدم مصلحة صانع هذه الآلة ، أو من يستخدمها : إن الدراجات لم تصنع لكي يكون هناك دراجات ، ولكن لأجل تنقلات الناس بطريقة خاصة ، ونجد قياساً إلى هذا الغرض أن الدراجة لا تؤدي وظيفتها إلا حين يركبها إنسان ، ولكن الدراجة حين تكون في حالة سكون تحت سقف ، لا تفقد وظيفتها ، أي أن أجزائها لم تفقد القدرة على العمل ، بل ترتبط ببعضها البعض وفق نظام خاص : والذي نسميه تماسكاً في تركيبها ، لا نقصد به غير هذه الوظيفة ، التي هي التماسك يربط بين مختلف أجزائها : ونجد بهذا المعنى أن كل ما نسميه « التركيب » ، ليس في الحقيقة إلا أسلوباً من أساليب تأدية الوظيفة ، ونجد فيما عدا هذا المعنى أنه ليس للعقل وظيفة إطلاقاً : ليست له قيمة بالنسبة لنفسه ، أو بالنسبة لأي شيء آخر ، إلا أن يكون عقلاً ليقوم بهذه الألوان من النشاط التي هي مكونات العقل ، وإذن كان ( هيوم ) على حق حين كفر بوجود شيء يسمى « جوهر النفس » ( Spiritual substance ) أو كيان يسمى « بالعقل » بمعزل عما ينتج عن هذا العقل وعن المعنى الكامن وراء تصرفاته .

هو الموضوع الوحيد المشروع للمعرفة التاريخية ، ولكن قد يقال رغم هذا إن المعرفة التاريخية ليست هي الطريق الوحيد الذى نستطيع به معرفة العقل : نستطيع هنا أن نفرق بين طريقين لمعرفة العقل . . تفصيل ذلك أن التفكير التاريخي يعرض لدراسة العقل استناداً إلى أساليب معينة محددة في ظروف معينة محددة . ألا تكون هناك طريقة أخرى لدراسة العقل ، دراسة تعرض لخصائصه العامة ، بصورة مجردة وبمعزل عن أى موقف معين أو عمل معين ؟ لو صح هذا لكانت هذه معرفة علمية بالعقل : وليست معرفة تاريخية — لا تكون تاريخاً ولكن تكون علم العقل أو علم النفس أو فلسفة العقل .

وإذا كان لا بد من التفرقة بين مثل هذا العلم للعقل وبين التاريخ ، فما هو تكييفنا للفارق الممكن بين هاتين الدراستين ؟ يبدو لى أننا نستطيع تكييف هذه العلاقة استناداً لإحدى نظريتين تصدق الواحدة منهما أو الأخرى . تقوم إحدى هاتين النظريتين على التفرقة بين حقيقة العقل ، وبين ما يعمل به العقل . وهى تكل دراسة ما يعمل به العقل : بما فى ذلك أعماله الفردية إلى التاريخ ، وتحفظ بدراسة « حقيقة » هذه لعلم العقل . ونستطيع جرياً وراء فارق معروف بين الاثنين ، أن نقول بأن وظائف العقل تعتمد على تركيبه ، وأنه يوجد إلى جانب وظائفه هذه أو ألوان نشاطه المختلفة على النحو الذى يبدو فى التاريخ ، هذا « التركيب » وهو الذى يحدد هذه الوظائف ، ويجب أن يدرس ، لا عن طريق التاريخ ، ولكن عن طريق لون آخر من ألوان الفكر .

ومع ذلك فهذه الفكرة على درجة كبيرة من الارتباك . ونحن نستطيع إذا ما كنا بصدد الحديث عن آلة ، أن نميز بين « تركيب » هذه الآلة وبين وظيفتها ، ونقول حينئذ إن الثانية تعتمد على الأولى . ولكننا نستطيع أن نقول ذلك ، لأننا ندرك هذه الآلة أمامنا ، سيان كانت فى أثناء سكونها أو نشاطها ، كما نستطيع إذن فى نفس الوقت أن ندرس كل حالة من هاتين الحالتين على حدة ، ولكن أية دراسة للعقل تنصرف إلى دراسة ألوان نشاطه ، ولو أننا

الأسس ، قد اضطربوا معنى إلى هذا الحد الذى ذهبت إليه ) إلى أنى بقولى هذا ، قد حملت التاريخ اختصاصاً واسعاً ينوء به : إن الفكرة الخاطئة التى تصف التاريخ بأنه قصة الأحداث المتعاقبة ، أو أنه مشهد التغييرات - فكرة طالما لقنت ولقنت بشكل قاطع فى السنين الأخيرة ، خصوصاً فى هذا البلد ، إلى الحد الذى شوّه عنده معنى هذه الكلمة من جراء الاقتران أو الجمع بين العملية التاريخية والعملية الطبيعية : ولا يسعنى إلا الاحتجاج على الأخطاء التى أتت نتيجة لهذا التفكير وإن ضاع احتجاجى عبثاً : ولكنى أوافق فى معنى من ألمعانى على أن اختزال « علم العقل » إلى حد يصبح معه « التاريخ » ، أمراً ينطوى على نقض بعض ما يدعيه علم النفس من اختصاص ، وهو ادعاء خاطئ فى نظرى : إن العالم السيكلولوجى ، اعتقاداً منه فى صدق ما انتهى إليه من نتائج اكتسبت طابع القوانين العامة التى لا تتغير ، يعتقد أن البحث الذى أجزه عن العقل ، يصدق على كل مراحل التقدم العقلى فى المستقبل : هو يعتقد أن علمه يصف طبيعة العقل الدائمة التى لا تتغير ، لا الحالة التى كان عليها هذا العقل فى الماضى ، والتى هو عليها فى الحاضر فحسب ، ليس للمؤرخ أن يدعى النبوة ، وهو فى نفس الوقت على بينة من هذا ، ولذا نجد أن الدراسة التاريخية للعقل ، تعجز عن التنبؤ بمستقبل تطورات الفكر الإنسانى ، كما تعجز عن وضع تشريع ينتظم هذه التطورات إلا إلى الحد الذى تمضى فيه - ولو أننا لا نستطيع التنبؤ باتجاهاتها - ابتداء من هذا الحاضر ، باعتباره نقطة البداية : وثمة أخطاء يتخبط فيها علم الطبيعة الإنسانية ، ليس أقلها ما يدعيه من رسم إطار ينتظم فى حدوده مراحل التاريخ المقبل كله ، يعلق به أبواب المستقبل ، ويفرض على الأجيال المستقبلية حدوداً لا تمت بصلة إلى طبيعة الأشياء ( مثل هذه الحدود حقيقية وتقبل بسهولة ) وإنما تتصل بالقوانين التى فرض فيها أنها قوانين العقل نفسه .

وهناك اعتراض آخر يعوزه شىء من التفصيل ، قد نسلم بأن العقل

أن تناقش الأعمال التي أقدمت عليها ، لأنبين حقيقة ماهيتها أو أنصرف إلى القيام بأعمال جديدة أعود لمناقشتها . هذه الأبحاث كلها تاريخية ، وهي تستطرد على أساس دراسة ما أنجز من الأعمال ، وتلك الأفكار التي فكرت فيها ثم عبرت عنها أو الأعمال التي صدرت عنى فعلا . أما عن الأعمال التي ابتدأتها فقط ، والتي ما زلت أعملها فلا محل للحكم عليها .

ونفس طريقة البحث التاريخي هي الطريقة الوحيدة التي تمكنني من معرفة عقلية شخص آخر ، أو من معرفة العقلية<sup>(١)</sup> الجماعية (مهما يكن من معنى محدد لهذه العبارة) لجماعة من الجماعات أو عصر من العصور . ودراسة عقلية عصر الملكة فيكتوريا ، أو الروح السياسية الإنجليزية ، معناها دراسة تاريخ الفكر في عهد الملكة فيكتوريا أو النشاط السياسي الإنجليزي . وهذا يرجع بنا إلى (لوك) « وطريقته التاريخية المبسطة » : إن العقل لا يظهر طبيعته فحسب ، ولكنه يستمتع بها ويملكها ، بوصفه عقلا بالمعنى العام لهذه الكلمة ، وعقلا له هذا الطابع الفردي المعين ، يتميز بهذه الخصائص المعينة ، والقوى المعينة التي تبدو في طريق التفكير والعمل ، وفي الأعمال الفردية التي تنهض تعبيراً عن الأفكار الفردية . وإذا كان التفكير التاريخي هو الطريق إلى تبين هذه الأفكار في هذه الأعمال التي تكون تعبيراً عنها ، كان معنى هذا أن عبارة « لوك » أصابت الحقيقة ، وأن المعرفة التاريخية هي المعرفة الوحيدة ، التي يمكن العقل الإنساني أن يعرف نفسه بها ، والذي يسمونه علم الطبيعة الإنسانية أو علم العقل الإنساني ، هو في حقيقته التاريخ . ولا بد من أن ينصرف التفكير ( لو أن هؤلاء الذين يفكرون على هذه

(١) الإشارة هنا في العبارة التي يضعها المؤرخ بين قوسين هي إشارة إلى ما اصطلح عليه في علم النفس عن عدم وجود ما يسمى "Group mind" أو "Collective mind" - هناك ما يسمى "Master-mind" ، وهو الذي قد يسيطر على الجماهير : تتصل بهذه المسألة مسألة أخرى في علم الاجتماع والنفس الاجتماعي - هي ما يعبر عنها بقولهم "The nation of a self-directed humanity" - وهي مشكلة محل جدل عنيف .

أسلوباً آخر ، لا يعنى انتهاء هذا الأسلوب الأول ، وإنما يعنى استمراره في نسيج التفكير الجليد الذى يتضمن تطويراً ونقداً لمسار انطوى عليه من أفكار : لقد نهج مستر « سافتيانا » منهجاً خاطئاً كغيره من الكتاب ، ذلك أنه رفض أن يفرق بين العملية الطبيعية والعملية التاريخية في أول الأمر ، ثم عاد فهاجم التاريخ بعد ما حدد موضوعه بالصورة الخاطئة التى زينها لنفسه . ونظرية « هيربرت سبنسر » فى تطور أفكار الإنسان ، هى التى تصور هذا الخطأ حين بدأ يتسرب إلى الفكرة .

لقد عرّف الإنسان بأنه حيوان يستطيع الاستفادة من تجارب الآخرين ، وهو حكم لو قصد به أن ينصرف إلى الحياة الجسدية ، لأخطأ كل الخطأ . تفصيل ذلك أن الإنسان لا ينمو لأن غيره قد أكل ، ولا ينتعش لأن غيره قد نام : ولكن الحكم يصدق فيما يختص بحياته العقلية ، والطريقة التى تتحقق بها هذه الفائدة هى المعرفة التاريخية . إن صرح التفكير الإنسانى أو النشاط العقلى ، ملك للجماعة بأسرها ، وكل العمليات التى تقوم بها عقولنا بلا استثناء ، هى العمليات التى تعلمناها نقلاً عن الآخرين الذين مارسوها فعلاً ، وما دام العقل هو الأفعال التى تصدر عنه ، وما دامت « الطبيعة الإنسانية » ، لو قصد بهذه العبارة مدلولاً مادياً فى أية صورة من الصور - عبارة تنصرف إلى النشاط الإنسانى ، فإن اكتساب هذه القدرة على إنجاز عمليات معينة ، إن هو إلا اكتساب طبيعة إنسانية تتخذ صورة خاصة ؛ ومن ثم نجد أن العملية التاريخية هى العملية التى تتيح للإنسان أن يشكل نفسه فى لون من ألوان الطبيعة الإنسانية ، وذلك بأن يعيد إلى نسيج تفكيره صورة الماضى الذى يعتبر هو الوريث له .

ولن ينتقل إليه هذا الميراث عن طريق أية عملية طبيعية . ولكى يكون ملكاً للإنسان يجب أن يتمثله العقل الذى يستحوذ عليه : والمعرفة التاريخية هى الطريق إلى هذا الاستحواذ . لا يوجد هناك فى أول الأمر عملية من

نوع خاص ، هي العملية التاريخية ، يعقبا طريق آخر نفهم به هذه العملية ، هو التفكير التاريخي . ذلك أن العملية التاريخية ، هي نفسها عملية تفكير ، وهي عملية تنبى إلى الحد الذى تستطيع عنده العقول - التى هي أجزاء هذه العملية - أن تدرك أنها عناصر هذه العملية بالفعل . والعقل الذى يجد فى التاريخ معرفته بنفسه ، لا يجد فى التفكير التاريخي ما يكشف له عن قواه الكامنة فيه فحسب - قوى ما كان ليتبينها فى نفسه عن طريق غير طريق هذا الفكر التاريخي - وإنما يجد فيه أيضاً ما يبعث على انضاج هذه القوى والخروج بها إلى حيز الواقع المادى .

ومن ثم يكون من قبيل السفسطة ، أن نذهب إلى أن العملية التاريخية ما دامت عملية من عمليات الفكر ، فلا بد أن تستند فى الأصل إلى تفكير موجود فى العقل سابق لها ، وأن البحث الذى يحيط بحقيقة هذا التفكير ، من حيث أصله وجوهره ، يجب أن يكون بحثاً غير تاريخي : ذلك أن التاريخ لا يفترض وجود العقل ككيان سابق له ، وإنما هو حياة العقل ذاتها - حياة ليست هى العقل ، إلا إلى الحد الذى تعيش فيه فى نسيج هذه العملية التاريخية وتلدرك أنها تعيش فيها .

والفكرة القائلة بأن الإنسان ، بصرف النظر عن حياته التاريخية التى يكون على بيئة من نفسه فيها - يختلف عن بقية الخليقة لأنه حيوان عاقل ، لا تعدو أن تكون مجرد خرافة . ولو صدق أن الإنسان هو الحيوان العاقل حتى فى أضيق حدود العقل ، لكان هذا التعقل من جانيه ظاهرة متقطعة مضطربة طابعها الضعف والشك . وهذا الطابع العقلى فى آدميين ، يبدو على درجات : وهو حكم يصدق على نوع العقلية ومبلغ الإنسان من التعقل أو الحكمة ، فبعضهم أعقل من بعض ، فى حين تجد البعض الآخر قد بلغ من التعقل حداً أعمق وأقوى من غيره . ولكن نوعاً من هذه العقلية الضعيفة المتشككة ، لا يمكن أن ينكر بالنسبة للحيوانات غير الإنسان . : قد تكون

عقليتها دون عقلية أقل العناصر الوحشية من حيث سعة الأفق ومن حيث القوة ، ولكن نجد قياساً إلى نفس هذه المعايير ، أن أقل العناصر الوحشية يأتي في مرتبة دون مرتبة الإنسان المتمدين : والذين نقول عنهم إنهم عناصر متمدينة ، يختلفون فيما بينهم من حيث العقل إلى حد لا يقل عن هذا الاختلاف السابق . وإنك لتجد حتى بين الحيوانات غير فصيلة الإنسان ، مقدمات الحياة التاريخية . مثل ذلك نجد بين القطط التي لا تغتسل بحكم الغريزة ، وإنما تتعلم الاغتسال عن أمهاتها : ومثل هذه التربية في صورها البدائية لا تختلف جوهرها عن الثقافة التاريخية .

وكذلك نجد أن الطابع التاريخي من حيث الدرجة . تفصيل ذلك أن الطابع للجماعات البدائية ، ليس من السهل أن نميز بينه وبين حياة تقوم على مجرد الغريزة في الجماعات التي تحيا حياة بعيدة عن العقل ، وإذا تطورت الحياة في مجتمع من المجتمعات ، بحيث توفرت الفرصة للتفكير وتعددت أسبابه ، إلى الحد الذي يصبح معه جوهرياً لحياة الجماعة ، ازدادت أهمية التراث الفكري التاريخي - ذلك التراث الذي احتفظت به وبأدواره المعرفة التاريخية . وتطوّر هذا التراث الفكري ، إيماناً ببداية تطور حياة عقلية ذات طابع خاص .

وإذن لن يكون التفكير هو الافتراض السابق لعملية تاريخية ، تصبح بدورها هي الافتراض « الجدلي » السابق للمعرفة التاريخية . ووجود التفكير ولو في أبسط صورة من صوره ، لا بد وأن يكون في العملية التاريخية ، في عملية تطور الأفكار ذاتها ، ولا يكون من قبيل التفكير بمعنى الكلمة ، إلا إذا كنا على بيئة من أن هذه العملية هي عملية تفكير بالذات ، وليست معرفة العقل بنفسه حدثاً من الأحداث العرضية ، لأن هذه المعرفة هي الكيان الجوهرى الذى يتألف منه العقل ، ( هي حقيقة العقل ) : هذا هو السبب في أن المعرفة التاريخية ليست من قبيل الترف ، أو ليست مجرد هواية



من الهوايات ، صادرة عن عقل يستمتع بالفراغ بعد المجهود الشاق الذي يقوم به في نواح أخرى ، بل هي واجب رئيسي يعتبر القيام به أمراً جوهرياً لإقرار كيان العقل نفسه ، لا العقل في صورة من صورته ، أو لون من ألوانه الجزئية فحسب .

( د ) نتائج : بقي علينا أن ننتهي إلى بعض النتائج التي تترتب على هذه القضية التي أدافع عنها .

وأولى هذه النتائج تختص بالتاريخ نفسه . تفصيل ذلك أن أساليب البحث التاريخي خضعت في أول الأمر لتوجيه شقيقتها الكبرى - أساليب البحث في العلوم الطبيعية ، فانفتحت بها في بعض الاتجاهات ، كما تعطلت بسببها في اتجاهات أخرى : وكان من الضروري في طوال هذا البحث ، أن نعرض بالتفصيل المتواصل لما يمكن أن نسميه فكرة « وضعية » ، أو بتعبير أدق فكرة « وضعية » خاطئة عن التاريخ ، تذهب إلى أنه دراسة الأحداث المتعاقبة التي طواها ماضٍ سحيق - أحداث تفهم على الصورة التي يفهم بها رجل العلم أحداث الكون المادى ، عن طريق تصنيف هذه الأحداث وتبيان العلاقات التي تربط بين العناصر التي حددت هذا التحديد - وهذا التقدير الخاطئ لموضوع التاريخ ، لا يعبر عن خطأ استقر في التفكير الفلسفي الحديث عن التاريخ فحسب ، ولكنه خطر دائم على التفكير التاريخي نفسه : وطالما أذعن المؤرخون لهذا الخطأ ، انصرفوا عن مهمتهم الرئيسية ، وهي التحقق في تفكير الآدميين الذين يعرضون لدراسة أعمالهم ، وقنعوا بتحديد الناحية الخارجية من هذه الأعمال ، أي تلك النواحي التي يمكن دراستها عن طريق علم الإحصاء : ولندكر هنا أن البحوث الإحصائية تعتبر بالنسبة للمؤرخ خادماً مخلصاً ، ولكنها سيد سيئ . إن ما يصل إليه من قضايا عامة استناداً إلى هذا الإحصاء ، لا تجديبه شيئاً إلا إذا استطاع عن طريق هذا الإحصاء ، أن يتبين الفكرة الكامنة وراء الحقائق التي ينتهي منها إلى هذه القضايا العامة :

والذى يحدث فى يومنا هذا ، وهو محاولة من قبل التفكير التاريخى فى كل مكان ، لتخليص نفسه من حبال الخطأ المنطقى المتضمن فى النظرية الوضعية للمعرفة ، وليتبين أن التاريخ فى حقيقته ، ليس إلا أن يعيد التفكير الماضى سيرته فى عقلية المؤرخ : ولكن لا بد من جهود كبيرة أخرى قبل أن يبنى التفكير التاريخى ثمار هذه الفكرة التى تبيّن . . وكل الأخطاء التاريخية التى ما زالت قائمة ، مردّها إلى الخلط بين عملية طبيعية وأخرى تاريخية ، وهو حكم لا يصدق فقط على الأخطاء المنطقية المبدئية ، التى تخطئ تقدير الحقائق التاريخية الخاصة بالثقافة والتقليد ، فتزعم أنها « دالات » على الحقائق البيولوجية كالجنس البشرى والسلالة ، وإنما « تصدق » أيضاً على أخطاء أبعد أثراً من هذه ، تتصل بأساليب البحث وتنظيم البحوث التاريخية ، وهى أخطاء كثيرة العدد لا نستطيع إحصاءها هنا . . وحتى تمنحى هذه الأخطاء لا سبيل إلى تحديد النقطة التى يستطيع عندها التفكير التاريخى ، حين يدرك نهاية الأمر حدود اختصاصه والعناصر التى تدخل فى موضوعه ، أن يأخذ على عاتقه تلك الاختصاصات التى ادعاها لنفسه علم الطبيعة الإنسانية منذ القدم .

والنقطة الثانية تخص بالجهود التى بذلت فى الماضى لإنشاء مثل هذا العلم :

تفصيل ذلك أن الوظيفة الإيجابية التى نيطت بما يسمونه علوم العقل الإنسانى ، سواء فى حالتها الكلية أو الجزئية (وأنا هنا أشير إلى نوع الدراسات الخاصة بنظرية المعرفة وعلم الأخلاق والسياسة والاقتصاد وغير ذلك) ، طالما صورت تصويراً خاطئاً . . كانت الفكرة المقصودة من هذه العلوم أو الدراسات ، أن تكون بحوثاً تعرض لموضوع واحد لا يتغير ، هو « العقل الإنسانى » بالصورة التى كان عليها ، والتى لا بد أن يكون عليها دائماً ، والمعرفة الضئيلة بهذه الدراسات ، تكفى لأن يتبين الإنسان ، أنها ليست شيئاً

مذكوراً من هذا الذى تدعيه ، وإنما هى مجرد « قوائم » للثروة الفكرية التى أحرزها العقل الإنسانى فى مرحلة معينة من مراحل التاريخ . ليست جمهورية أفلاطون بحثاً يعرض لمثل أعلى سياسى لا يدركه التغيير ، ولكنها تصوير للمثل الأعلى الإغريقى على النحو الذى فهمه أفلاطون وأعاد تفسيره : كذلك لا يعرض كتاب الأخلاق لأرسطو ، لوصف معايير أخلاقية أبدية ، ولكن يصف الأخلاق التى يتميز بها الرجل الإغريقى الفاضل . : ومؤلف « هوبز » فى علم الدولة يعرض لمناقشة الآراء السياسية للنظرية الاستبدادية فى القرن السابع عشر ، فى الصورة التى صورها بها الإنجليز . : وتعتبر نظرية « كانت » الأخلاقية عن المعتقدات الأخلاقية ، مقيسة بوجهة نظر التقوى الألمانية : كذلك يعرض كتابه « النقد التحليلى للعقل البحت » لتحليل الأفكار والمبادئ التى يقوم عليها علم « تيوتن » والعلاقة التى تربط بين هذه المبادئ ، وبين المشاكل الفلسفية التى خاض فيها عصره . وطالما قيل عن الحدود التى فرضت على هذه البحوث ، أنها نقط ضعف : يريدون أن يقولوا إن المؤلف لو كان أقوى من أفلاطون ، لاستطاع وقتئذ أن يتسامى عن جو السياسة الإغريقية : وأن أرسطو كان ينبغى عليه أن يسبق المسيحية أو العالم الحديث إلى مثلهما الأخلاقية : ليست هذه الحدود من قبيل الضعف ، ولكنها دلالة على الإيجاد ، وأنت لن تجد هذه الحدود إلا فى المؤلفات ذات القيمة التى تمتاز على غيرها . والسبب فى ذلك هو أن الكتاب فى هذه المؤلفات ، يتقنون ذلك العمل الوحيد الذى يمكن أن يعمل ، إذا ما كان هدف المجهود الذى هم بصددده ، هو إنشاء علم يعرض للدراسة العقلية الإنسانية . لأنهم بذلك يعرضون للمرحلة التى بلغها العقل الإنسانى فى مراحل تطوره التاريخية حتى زمانهم .

فإذا ما أرادوا تبرير موقفهم هذا ، فكل ما يستطيعون عمله ، هو أن يكون عرضهم للمادة عرضاً منطقياً ، كأن يبدو فى إطار كلى من الأفكار

التماسكة فيما بينها : : ولو أنهم حاولوا - حين يدركون أن هذا التبدل يسير في دائرة مفرغة - أن يجعلوا هذا البحث الكلي الشامل ، يعتمد على شيء خارج عنه ، لأخفقوا ، وكان لزاماً عليهم أن يخفّقوا ، لأن الحاضر التاريخي ، ما دام يحوى بين طياته ماضيه ، فإن الأساس الحقيقي الذي يرتكز عليه هذا البحث الكلي ، ونقصه به الماضي الذي انبثق منه هذا الحاضر ، لن يكون في خارج هذا الموضوع ، ولكنه متضمن داخله .

ولو قصد بهذه النظريات أو الدراسات أن تحتفظ بقيمتها بالنسبة للنظرية ، فلن يكون هذا بالرغم من طابعها التاريخي البحث ، وإنما يكون بسببه : ويبدو لنا أن الأفكار التي تعبر عنها هذه الدراسات ، أفكار تنصرف إلى الماضي ، ولكنه ليس بالماضي الميّت ، إذ الواقع هو أننا بفهمنا له فهماً تاريخياً ، ندبجه في نسيج تفكيرنا الحاضر وعن طريق تطويره ونقده ، تمكن لأنفسنا من الاستفادة من هذا التراث فيما نرجوه من تقدم .

ولكن مجرد قائمة تنظم تراثنا العقلي في الوقت الحاضر ، لا يمكن أن يثبت لنا إطلافاً ، بأي حق نستمتع بهذا التراث : وهناك طريق واحد إلى هذا الاستمتاع ، ذلك هو تحليل هذه الموضوعات ، بدلا من مجرد وصفها ، ثم تبين الطريقة التي انتهت إلى إدماجها في صرح التطور التاريخي للفكر ، والذي فعله الفيلسوف « كانت » على سبيل المثال ، حين شرع في تبرير استعمال قانون من قوانين العلم « كالسببية » ، يمكن في معنى من المعاني ، أن يطبق في هذا الصدد : ولكنه لا يمكن أن يطبق بطريقة « كانت » التي تنتمي بنا إلى مجرد برهان دائري ، يثبت أن مثل هذا القانون يمكن استعماله ، ويجب أن يستعمل إذا كان لا بد لنا أن نحصل على نوع من العلم كعلم « نيوتن » وإنما يكون تطبيقه عن طريق البحث في تاريخ التفكير العلمي . وكل ما استطاع « كانت » أن يتبينه هنا ، هو أن علماء القرن الثامن عشر فكروا فعلا على أساس هذا القانون : فإذا تساءلنا ، لم فكروا على هذا الأساس ؟

أمكن الجواب عن هذا السؤال عن طريق بحث تاريخ فكرة « السببية » :  
 لو أننا ذهبنا إلى أبعد من هذا ، أى لو أننا طولبنا برهان على أن الفكرة  
 صادقة ، وعلى أن الناس على حق في تفكيرهم على هذا الأساس ، لكننا بذلك  
 أمام مطلب من العسير الإجابة عنه تبعاً لطبيعة الأشياء . . إذ كيف يتسنى  
 لنا أن نقنع أنفسنا بصدق الأسس ، التي نفكر استناداً إليها إلا عن طريق  
 الاستمرار في التفكير على نفس هذه الأسس ، لتبين هل تتعرض هذه  
 الأسس عند التطبيق ، لأنواع من النقد نجد من العسير الإجابة عنها ؟  
 إن مهمة نقد المفاهيم العلمية عمل منوط بالعلم نفسه ، حين الاستطراد في  
 تفصيل وتطبيق هذه المفاهيم . والقول بأن مثل هذا النقد يجب أن تدبئ به نظرية  
 المعرفة قبل الاستطراد والتطبيق ، معناه القول بأن مثل هذه النظرية ، يجب  
 أن تسبق تاريخ الفكر .

وأخيراً نعرض لسؤال يتعلق بالوظيفة التي يمكن أن تحدد لعلم النفس . .  
 يبدو في أول الأمر أن موقف هذا العلم يكتنفه الغموض والشك . . تفصيل  
 ذلك ما يدعيه في ناحية من النواحي ، من أنه علم يعرض لدراسة العقل ،  
 ولكن إذا كان الأمر كذلك ، لاستتبعه أن منهاج البحث العلمي الذي رسمه  
 لنفسه ، جاء قياساً إلى تشابه خاطئ ، يفضي به إلى الحد الذي يصبح معه  
 دراسة تاريخية ، وعلى هذا الأساس يجب أن يخفى . وهذا هو بالضبط  
 ما ينبغي أن يكون متى ادعى علم النفس أنه يبحث في وظائف العقل نفسه :  
 فإذا بدا لنا أن نتحدث عن « سيكولوجية البرهنة العقلية » أو « سيكولوجية  
 النفس الأخلاقية » ( وهما نقتبس عنواني كتابين مشهورين ) ، ففي هذا  
 سوء استعمال للألفاظ وخلط بين المسائل التي تعرض لعلاجها : ذلك أننا  
 ننسب لعلم يبدو في ظاهره من العلوم الطبيعية ، موضوعاً يعتبر من حيث  
 جوهره وتطوره دراسة تاريخية ، لا دراسة طبيعية ، ولكن لو أن علم النفس  
 يتجنب هذا الخطر وعمل عن التدخل فيما هو في الحقيقة موضوع التاريخ ،

الكان من المحتمل أن يصبح دراسة علمية تعرض للظواهر الطبيعية ، وأن يستحيل إلى مجرد فرع من علم وظائف الأعضاء يعرض لدراسة الحركات العضلية والعصبية .

ولكن هناك بديل ثالث . . تفصيل ذلك أن العقل حين يدرك عناصر الحكمة والتعقل فيه ، يدرك في نفس الوقت أنه ينطوى على بعض العناصر التي لا تمت إلى الحكمة بصلة . ليست هذه عناصر جسمانية ، بل هي عناصر عقلية ، ولكنها ليست من قبيل الحكمة ولا التفكير المتزن المتعقل : ونستطيع قياساً إلى تمييز قديم بين الاثنين ، أن نقول إن هذه العناصر هي النفس أو القلب بمعزل عن الروح أو عنصر الحياة . هذه العناصر غير المتعلقة هي موضوع علم النفس : تلك هي القوى العمياء وألوان النشاط ، التي تدخل في نسيجنا الأدنى ، والتي هي جزء من الحياة الإنسانية ، حين تكون هذه الحياة على بيئة من نفسها ونشاطها ، ولكنها ليست جزءاً من العملية التاريخية — تلك هي الأحاسيس بمعزل عن التفكير ، والمشاعر بمعزل عن مدلولات الفكر ، والشهوة بمعزل عن الإرادة . وتتجلى أهميتها لنا في أنها هي البيئة التي تحيط بنا مباشرة والتي تحيا فيها عقولنا ، كما أن كياناتنا الفسيولوجية هو البيئة المباشرة التي تعيش فيها هذه العناصر ، وهذه العناصر هي الأساس الذي تقوم عليه حياتنا المتعلقة ، ولو أنها ليست جزءاً من هذه الحياة : إن العقل الإنساني يكتشفها ، ولكنه حين يدرسها لا يدرس نفسه ، والعقل ، حين يتعلم كيف يفهم هذه العناصر ، يكتشف في نفس الوقت كيف يستطيع أن يوجهها في اتجاه الحياة السليمة ، وبالتالي تستطيع هي تغذية العقل وإمداده بالقوة ، في الوقت الذي ينصرف هو فيه إلى القيام بمهمته ، التي نيّطت به ، وهي نسيج خيوط حياته التاريخية — حياة يقوم عليها وعيه الدائى .

## ٢ - الخيال التاريخي

إن البحث في طبيعة التفكير التاريخي ، مهمة من المهمات التي يحق للفلسفة أن تتعهد بها : وأجد في الوقت الحاضر ( ١٩٣٥ ) أن هناك من

الأسباب ما يحملنى على التفكير بأن مثل هذا البحث لا يعد مشروعاً فقط ، وإنما هو ضرورى في نفس الوقت .

تفصيل ذلك ، ما تبينته في فترات معينة في التاريخ من بروز مشاكل فلسفية معينة ، تفرض نفسها بصورة تثير اهتمام فيلسوف يتوق إلى خدمة جليلة . إن بعض مشكلات الفلسفة ، لا يتعرض للتغير ، والبعض الآخر يختلف من عصر إلى عصر ، تبعاً لما يتسم به هذا الوقت من خصائص معينة تطبع الحياة الإنسانية وضروب التفكير . وإنك لتجد هذين الجزئين متشابكين متداخلين في تفكير الفلاسفة العظام في أى فترة من الفترات ، إلى الحد الذى يجعل المشكلات الدائمة تلبس ثوب<sup>(١)</sup> جيلها الذى تعيش فيه ، في حين تبدو المشكلة الخاصة للعصر من نوع المشكلات الأزلية<sup>(٢)</sup> . وكلما خضع التفكير الإنسانى لسيطرة إحدى المشاكل الخاصة ، كانت أقيم الفلسفات التى يتمخض عنها هذا العصر ، تعبيراً عن هذه السيطرة — لا تعبيراً سلبياً هو مجرد الخضوع لسيطرتها ، ولكن تعبيراً إيجابياً يقوم على بذل مجهود خاص يستهدف فهم هذه المشكلة وإحلالها محلها من البحوث الفلسفية الرئيسية . بهذا الأسلوب كانت دراسة الدين في العصور الوسطى هى المشكلة التى استحوذت على التفكير الفلسفى . أما في القرن السابع عشر ، فقد تركزت جهود التفكير الفلسفى في علم الطبيعة . وإذا ما اصطالحنا اليوم على تاريخ بداية الفلسفة الحديثة بالقرن السابع عشر ، انصرف تفكيرنا على ما أعتقد ، إلى أن الروح العلمية التى ابتدأت وقتئذ في السيطرة على الحياة الإنسانية ، ما زالت تسيطر على هذه الحياة . ولكن لو أننا قارنا بين عقلية القرن السابع عشر ، من حيث الاتجاهات التى سيطرت عليها ، والعقلية الحديثة — وذلك عن طريق مقارنة الموضوعات التى تحتويها كتابات هذين العصرين ، لبدا لنا على الفور أن

sub specie saeculi ( ١ )

sub specie aeternitatis ( ٢ )

هناك فارقاً واحداً هاماً بين الاثنين . . الذى حدث منذ عهد « ديكارت » وحتى منذ عهد « كانت » ، هو أن الإنسان تعود شيئاً جديداً — ذلك أن عقليته اكتسبت طابع التفكير التاريخي . . ولست أقصد بهذا ، أن العالم إلى ما خلا من قرن ونصف ، قد خلا من وجود مؤرخين خليقين بالذكر . . إذ للواقع أن هذا غير صحيح . كذلك لا أقصد تضخم المعرفة التاريخية والإنتاج التاريخي منذ ذلك الوقت . . قد يصدق هذا ، ولكنه ليس من الأهمية بمكان : وإنما الذى أعنيه ، هو ما حدث فى أثناء هذه الفترة ، من أن التفكير التاريخي ، قد استطاع أن يستن لنفسه أسلوبه الخاص — أسلوباً لا يقل عن أسلوب شقيقته الكبرى سيدة الدراسات — أسلوب العلوم الطبيعية ، من حيث الطابع المحدود والنتائج المؤكدة ، وأن هذا التفكير التاريخي ، حين نهج منهج الأسلوب القويم الذى لا بد أن يصل به إلى مستوى العلم ، احتل من الحياة الإنسانية تلك المكانة التى استطاع أن ينفذ منها إلى كل ألوان التفكير والبحث ، بحيث تخللها أو استطاع أن يستحدث فيها قدراً من التغيير .

ولكننا نجد من بين هذه البحوث كلها ، أن الفلسفة كانت أكثر من غيرها متأثرة بهذا التفكير التاريخي . كما نجد بصفة عامة أن موقف الفلسفة من هذا التأثير كان سلبياً أكثر منه إيجابياً ؛ لأنك لتجد بعض الفلاسفة أميل إلى الترحيب بالتفكير التاريخي ، فى حين أن البعض الآخر يمجته ، هذا إلى جانب نفر قليل بالقياس إلى هؤلاء ، يريد أن يطبع التفكير التاريخي بطابع الفلسفة . . لقد بذلت المحاولات خصوصاً فى ألمانيا وإيطاليا للإجابة على هذه الأسئلة . . ما حقيقة التفكير التاريخي ؟ وما هو الضوء الذى يمكن أن يلقيه على المشاكل التقليدية للفلسفة ؟ وهم عن طريق الإجابة على هذه الأسئلة ، يريدون أن يضيفوا على الوعي التاريخي اليوم ، ما أضفاه الفيلسوف « كانت » على « الوعي العلمى » من قوانين عقلية بحتة بمعزل عن حقائق الحس (Transcendental Analytic) فى القرن الثامن عشر . . ولكن الذى حدث



بصورة عامة خصوصاً في هذه البلاد ، هو أن تجاهل الناس كل هذه الأسئلة ، وعمدوا إلى مناقشة مشاكل المعرفة ، وكأنما كانوا على غير بينة من وجود شيء اسمه التاريخ : تلك وجهة نظر قد يكون من اليسير الدفاع عنها . : قد يقال في هذا الصدد إن التاريخ ليس من قبيل المعرفة إطلاقاً ، وإنما هو سلسلة آراء ، فهو لذلك غير خليق بالدراسة الفلسفية ، أو قد يقال إن مفهوم كلمة « معرفة » متى صدقت على التاريخ ، كانت المشكلات التي يعرض لها ، هي المشكلات التي تعرض لها المعرفة بصفة عامة ، فإن تحتاج إلى علاج خاص . وأنا عن نفسي لا أقبل دفعاً من هذين الدافعين : إذ لو صدق ما قيل من أن التاريخ من قبيل مجرد الآراء ، فلم يكن هذا مبرراً لأن تغفله الفلسفة ؟ وإذا كان من قبيل المعرفة ، فلماذا لم يعتمد الفلاسفة إلى مناقشة منهاج بحثه ، على نحو انصرافهم إلى دراسة منهاج البحث في العلم رغم الفارق الكبير في المنهجين ؟ وأجد نفسي ، حين أقرأ مؤلفات الفلاسفة الإنجليز حتى هؤلاء المعاصرين العظماء منهم ، الذين أعجبت بهم أيما إعجاب ، وتعلمت منهم ما لا أستطيع إحصاءه أو تقديره ، شديد القلق الدائم ، لأن عرضهم لنظريات المعرفة ، عرضاً يستند في الأصل إلى دراسة الإدراك الحسي والتفكير العلمي ، لا يتجاهل التفكير التاريخي فحسب ، ولكنه في نفس الوقت يتعارض مع وجود شيء اسمه التفكير التاريخي .

ولا جدال في أن التفكير التاريخي يشبه الإدراك الحسي في ناحية من النواحي ، إذ الواقع هو أن كلا منهما يختص بالنظر في الشيء الجزئي . : تفصيل ذلك أن الشيء الذي أدركه أمانى ، هو هذه الحجرة وهذه المائدة وهذه الورقة . : والشيء الذي يفكر فيه المؤرخ هو المصائب أو مارلبرو أو حرب البلويونيز أو سياسة فرديناند وإيزابلا : ولكن الذي ندركه إدراكاً حسياً ، هو هذا الشيء الموجود في حدود هذا الزمان والمكان ، وحتى حين نسمع فرقة بعيدة عنا ، أو نرى اصطداماً سرى بين الأجرام السماوية بعد

حدوثه بفترة طويلة ، لا في فترة من الفترات إن كانت هذه الفرقة ، أو هذا الاصطدام في حدود الزمان والمكان ، بحيث يصدق عليها قولنا هذه الفرقة ، وهذا النجم الجديد . . ونريد الآن أن نقول ، إن التفكير التاريخي ينصرف إلى شيء لا نستطيع أن نلمسه أمام حسنا ، كحاضر نشير إليه بقولنا « هذا » لأنه لا يمكن أن يكون في حدود الزمان والمكان الذي نحن فيه . ذلك أن موضوعات التاريخ ، أحداث قد انتهت بما يستتبعها ، وظروف ليس لها وجود أمامنا بعد . . وحين تصبح هذه الأحداث بعيدة عن منطقة الإدراك الحسى المباشر ، نستطيع أن نقول عنها إنها موضوعات للتفكير التاريخي . . ومن ثم نجد أن كل نظريات المعرفة التي تصوّر المعرفة على أنها ضرب من ضروب التفاعل أو الصلة بين قوة ذاتية وأخرى موضوعية ، بوصفهما قوتين موجودتين فعلا أمام بعضهما البعض ، أو إلى جانب بعضهما البعض - ونعني بها تلك النظريات التي تتعلق الأهمية كلها على معرفة الإنسان بالشيء الموجود أمامه ، اعتقاداً منها أن هذا الإدراك المباشر هو جوهر المعرفة - نظريات لا يمكن أن تؤمن بالتاريخ .

ونجد من ناحية أخرى أن التاريخ شبيه بالعلم . إذ الواقع هو أن المعرفة في كل منهما تقوم على الاستدلال أو البرهنة العلمية . . ولكن بينما نجد أن العلم يعيش في دنيا الكليات المجردة - تلك المجردات التي يمكن في معنى من المعاني ، أن نقول إنها توجد في كل مكان ، وفي معنى آخر أن لا وجود لها في أى مكان - أو أنها في معنى من المعاني أيضاً توجد في كل زمان ، وفي معنى آخر لا وجود لها في أى زمان - نجد أن الأشياء التي يعرض لمناقشتها المؤرخ ، ليست من قبيل المجردات ، ولكنها من قبيل الموجودات المادية (١) ،

(١) هذا هو ما قصده برتراند رسل عن الفارق بين الكلى المجرد "The abstract universal" والكلى المادى "The concrete universal" - الأول هو موضوع المنطق والرياضة البحتة ، والثاني موضوع الدراسات الاجتماعية .

ليست من قبيل الكليات ولكنها جزئيات ، ولا هي بمعزل عن الزمان والمكان ، ولكن لها زمانها ومكانها المحددان ، ولو أن هذا المكان ليس من الضروري أن يكون المكان الذى نحن فيه الآن - والزمان ليس هو الزمان الذى نعيش فيه الآن . من أجل ذلك نجد أن التاريخ لا يمكن أن يلتقى مع النظريات ، التى تذهب إلى أن موضوع المعرفة شىء مجرد لا يأتى عليه التغير ، أو أنه كيان منطقي يستطيع العقل تكييفه بشتى الطرق واختلاف الأساليب .

ونجد كذلك أنه ليس من اليسير ، أن نعرض لموضوع المعرفة عن طريق الجمع بين نظريات من هذين الطرازين : الواقع أن الفلسفة الحالية مليئة بمثل هذا الجمع ، فهناك معرفة تأتى عن طريق علمنا بالأشياء ، وأخرى تأتى عن (١) طريق « الوصف » . هناك الأشياء الأبدية ، وهناك الأعراض الزائفة التى تبدو من خلالها هذه الأشياء ( بوصفها عنصراً فيها ) : هناك عالم الجوهر وهناك عالم المادة . . . وإنك لتجد فى مثل هذا التقسيم وما يشبهه من تقسيمات أخرى ، كما هى الحال فى التقسيمات القديمة ، التى تفرق بين الموجودات المادية والعلاقات التى تقوم بين الأفكار ، أو الحقائق التى تختص بالواقع المادى ، وحقائق العقل البحتة ، نصّاً صريحاً على اثنين : أولها الإدراك الحسى الذى يحيط علماً بالزمان والمكان ، وثانيهما الفكرة المجردة التى تحيط علماً بكل مكان وزمان - ذلك هو ما عبرت عنه الفلسفة التقليدية القديمة بالكلمتين « : "νόησις" ، "αἰσθησις" » ولكن بما أن التاريخ ليس الأولى أو الثانية ، فلن يكون كذلك جمعاً بين الاثنين . . الحقيقة هى أن التاريخ شىء ثالث يحتمل فى طياته بعض الخصائص المشتقة من كل من هذين العنصرين ، ولكنه يجمع بينهما بصورة من العسير أن توجد فى عنصر واحد من هذين العنصرين . . ليس التاريخ فى ناحية من نواحيه علماً بالأوضاع الزائفة ، مضافاً إليها المعرفة التى تستند إلى البرهنة العقلية والتى تحيط بالأشياء المجردة . :

(1) Bertrand Russell "The problems of Philosophy" (London 1911).

إن التاريخ بمعناه الكامل ، معرفة تحيط بالعرضى الزائف من الأحداث كما تحيط بالواقع المادى أيضاً ، ثم هى معرفة تستند إلى البرهنة العلمية .

والذى أهدف إليه فى هذا السياق هو العرض الموجز لهذا الشئ الثالث ، وهو التاريخ . سأبدأ بمناقشة ما يمكن أن نسميه نظريته المألوفة ، وهى النظرية التى يعتقد فى صدقها معظم الناس ، أو التى يخيّل إلى معظم الناس أنه يؤمن بها حين يعرض للتفكير فى الدراسة التاريخية فى أول الأمر .

تذهب هذه النظرية إلى أن العناصر الجوهرية فى التاريخ ، هى الذاكرة ، والحجة فى الموضوع ، أو الثقة الذين جاءت نقلاتهم الرواية . . تفصيل ذلك أن الإحاطة بمجاذبة من الأحداث ، أو حالة من الحالات من الوجهة التاريخية ، يقضى أولاً أن يكون أخذ الناس على علم بها ، ثم عليه بعد ذلك أن يتذكرها . . حتى إذا استطاع ذلك تحتم عليه كتابة ذكرياته هذه فى أسلوب يمكن أن يفهمه الناس ، وأخيراً يتحتم على هؤلاء الناس أن يعتقدوا فى صدق ما يقول . . معنى ذلك أن التاريخ ، هو تصديقنا لإنسان آخر ، حين يقول هذا الإنسان إنه يتذكر شيئاً ما . . فالذى يُصدّق هو المؤرخ ، والشخص الذى يُصدّق هو الحجة فى الموضوع الذى نقلت عنه الرواية .

ولكن هذه النظرية تتضمن أن الحقيقة التاريخية — متى استطاع المؤرخ أن يصل إليها — لن يكون هذا الوصول إلا عن طريق واحد ، هو أن تكون هذه الحقيقة موجودة فى صورتها الكاملة ، على نحو ما يحتويه بيان هؤلاء الثقة الذين اعتمد على روايتهم هذا المؤرخ . . إنه ينظر إلى هذه الرواية باعتبارها آياً مقدسة ، تعتمد قيمتها كلها على أنها صورة متصلة متسقة ، لما تروى من أخبار ، ومن أجل ذلك لا يستحيل لنفسه العجب بها إطلاقاً . : كذلك ليس له أن يشوّه هذه الرواية ، أو أن يضيف إليها من عنده : وأهم من هذا كله أن ليس له أن يتأتى بما ينقص هذه الرواية إطلاقاً إذ لو استحّل لنفسه ، أن ينتقى ويختار ، أو أن يحكم بأهمية بعض أجزاء هذه

الرواية دون البعض الآخر ، لكان معنى ذلك أنه تسال إلى خلف هذا المصدر الذى يثق فى روايته ، واستند إلى مقياس آخر ، وهذا بالتحديد هو ما لا يستطيع الإقدام عليه لأنه يتعارض مع النظرية التى نحن بصدد ما . ولو أنه أضاف إلى هذه الرواية شيئاً من عنده ، ثم اعتقد فى صدق هذا الشيء ، بوصفه إضافة جديدة إلى معرفته بهذه الرواية ، لكان معنى ذلك أنه قد اعتقد فى صدق شيء استناداً إلى سبب آخر ، لا إلى أن هذا المصدر الذى يثق فى روايته قد قال هذا الشيء . ولكن لا حق له فى هذا أيضاً . هـ . وأشنع الأخطاء التى يقع فيها المؤرخ . هو أن يأتى بما يتعارض مع هذه الحقائق أو يناقضها ، كأن يذهب إلى أن المصدر الذى يثق فيه قد أخطأ فى تفسير الحقائق ، ولذا لم يكن له بد من رفض هذا التفسير الذى لا يصدقه العقل - إذ لو فعل هذا لصدق فى عكس ما قيل له ، ولكان حينئذ قد ارتكب أكبر خطأ ضد الأصول المصطلح عليها فى كتابة التاريخ . . قد يكون هذا المصدر الذى ينقل عنه ثروثاً ، أو قد يشط فى التفصيل ، أو قد يكون مجرد رواية يحلو له الحديث ، أو قد يكون مغرماً بإثارة المشكلات . . قد يكون أغفل جانباً من الحقائق ، أو نسها ، أو تعمد حذفها . . قد يكون أخطأ تكييف الأحداث عن جهل أو إصرار منه ولكن المؤرخ لا حيلة له أمام كل هذا ، بل يجد ، اتساقاً مع النظرية التى نحن بصدد ما ، أن ما نقلته إليه المصادر هو الصدق ، وكل ما أمكن الوصول إليه من صدق ، ولا شيء غير الصدق .

ويكفى لرفض نتائج هذه النظرية المألوفة عن التاريخ . . أن نعرض لها فى شيء من التفصيل : تفصيل ذلك ما يعرفه كل مؤرخ . من أنه فى وقت ما لا بد وأن يفعل هذه الأشياء الثلاثة بالمادة التاريخية التى جاءت إليه نقلاً عن هؤلاء الثقات الذين يعتمد عليهم - أى أن عليه أن يختار من هذه المادة ما يعتقد فى أهميته عن غيره من التفصيل ، ثم يعتمد إلى حذف بقية

التفاصيل التي لا قيمة لها ، ثم هو يعتمد بعد ذلك إلى الإتيان بتفاصيل أخرى من عنده يدجها في المادة المكتوبة ، تلافياً لما قد ينطوى عليه النص الموجود من غموض . وأخيراً يعتمد إلى نقد هذه النصوص ، وذلك عن طريق شطب أو تصحيح ما يعتقد أنه جاء نتيجة لمعلومات خاطئة أو خداع . . ولكني لست على ثقة من أننا نحن المؤرخين ، ندرك دائماً نتائج ما نقدم على عمله في هذا الصدد : الذي يحدث بصفة عامة وحين نفكر فيما نعمل ، هو أننا في الغالب نقبل ما سميت النظرية المألوفة عن التاريخ ، في الوقت الذي نحفظ فيه بحثنا في الاختيار وصياغة الأفكار الأخرى والنقد . . لاجدال في أن هذه الحقوق تتعارض مع هذه النظرية ، ولكننا نحاول جهد الطاقة أن نخفف من هذا التناقض عن طريق ممارسة هذه الحقوق في أضيق نطاق ممكن ، اعتماداً منا أنها من قبيل الإجراء الذي يستدعيه الموقف ، أو هي نوع من الثورة يلجأ إليه المؤرخ أحياناً ، حين يضيق ذرعاً بعجز هؤلاء الثقة من الرواة في بعض الأحوال الاستثنائية ، ولكنها لن تكون ذات مساس بجوهر هذا الوضع الذي استقر فيه للمؤرخ والذي اطمأن إليه ، فصدق ما قيل له ، لأنه كان قد طلب إليه أن يؤمن به . . ومع ذلك فإن هذه الأشياء التي قلما تحدث ، لا تعدو أن تكون من قبيل الجرائم التاريخية أو الحقائق التي تصيب النظرية بأبلغ الأضرار ، لأن النظرية لا تجيز الالتجاء إليها حتى في بعض الأحيان ، وإنما تحرمها تحريماً باتاً : ولكنها في الحقيقة ليست من قبيل التصرف الإجرائي أو الاستثنائي . . لاجدال في أن المؤرخ ، متى كان بصدد البحث التاريخي ، يتعين عليه أن يختار وأن يصوغ الأفكار وأن يتقيد ، وهو عن طريق هذا الإجراء وحده ، يستطيع الإبقاء على فكرته ، فيما يختص بتوجيه جهوده نحو الطريق القويم الذي ينتهي به إلى مستوى العلم "sichere Gang einer Wissenschaft" ونحن عن طريق إقرارنا لهذه الحقيقة في صورتها الواضحة ، نستطيع استحداث ما يمكن أن نسميه انقلاباً في نظرية التاريخ ، لو بدا لنا أن نستعير مرة أخرى هذا التعبير الذي استعمله الفيلسوف « كانت » . .

ونعني بهذا الانقلاب أن المؤرخ بدلا من الاعتماد على مصدر آخر غير نفسه - مصدر يجدر لزاماً عليه أن يلتزم حدود تفكيره وأساليبه - يجب أن يكون هو المصدر الأصلي ذا التفكير المستقل ، الذي يفرض سلطانه ، وأنه هو المقياس الذي لا بد وأن يلتزم حدوده هؤلاء الذين سميناهم بالرواة الشفاة ، والذين يجب أن تنتقد كتاباتهم قياساً إلى هذا المقياس .

واستقلال التفكير التاريخي ، عملية تبدو في أبسط صورها في عملية الانتقاء هذه . إن المؤرخ الذي يحاول أن يعمل وفق النظرية المألوفة للتاريخ ، فينقل إلينا في دقة بالغة ما جاء في المصادر التي يعتمد عليها ، مثله كمثل رسام يحاول رسم صورة منظر طبيعي ، استناداً إلى نظرية في الفن تحت الفنان على تصوير معالم الطبيعة . قد يخيل لهذا الفنان ، أن الصورة التي يرسمها تصور الأشكال الحقيقية والألوان الطبيعية للأشياء ، ولكنه بالرغم من أية محاولة يبذلها في هذا الصدد ، لا بد أن ينتقى وأن يُبسّط وأن يضع الخطوة لما يرسم - خطوة تستبعد ما يعتقد في عدم أهميته وتُسقى على ما يعتقد أنه جوهري . إن الفنان ، لا الطبيعة هو المسئول عما يُرسم في الصورة . ونجد قياساً إلى هذا أنه لا يوجد مؤرخ ، ولا حتى أقل المؤرخين كفاية ، يعتمد إلى نقل الرواية التي جاءت في مصادره بحذافيرها . . وحتى لو لم يبتكر شيئاً ( وهذا ما لا يحدث إطلاقاً ) ، لا بد أن يلجأ دائماً إلى إهمال أشياء ، يرى لسبب أو الآخر أن عمله لا يحتاج إليها ، أو لا يستطيع الاستفادة منها . . وإذن فالمؤرخ ، لا المصدر التاريخي الذي ينقل عنه ، هو المسئول عن الصورة التاريخية التي ينقلها . . إنه فيما يختص بهذا العمل سيد نفسه ، وإلى هذا الحد يكون مستقلاً في تفكيره .

وإنك لتجد مظهراً أوضح لهذا الاستقلال ، فيما سميت صياغة الفكرة التاريخية ( أو التكييف التاريخي للأحداث ) : إن المصادر التي يعتمد عليها المؤرخ تذبثه بهذه المرحلة أو تلك من مراحل عملية تاريخ ، ثم لا تتعرض

هذه المصادر لذكر المراحل التي تتوسط بينها ، أو تكون حلقة الاتصال بين مرحلة وأخرى ، من مراحل هذه العملية التاريخية . وهنا يتعين عليه أن يأتي بهذه الحلقة المتوسطة من عنده ، فيدججها في سياق التفصيل . . فالصورة التاريخية التي يرسمها عن موضوعه ، ولو أنها في بعض أجزائها تتألف من بيانات قد استقاهم مباشرة من المصادر التي ينقل عنها ، إلا أنها في نفس الوقت تحتوي على بيانات أخرى ، تزداد كلما تعمق في اختصاصه كمؤرخ - بيانات انتهى إليها عن طريق الاستدلال من الأولى ، قياساً إلى مقاييسه الخاصة ، وإلى منهاج البحث الذي استنته لنفسه ، وإلى القوانين العلمية التي تحكم الصلة بين التفاصيل . وهو في هذا الجزء من إنتاجه ، لا يعتمد على المصادر التي ينقل عنها إطلاقاً ، كأن ينقل ما جاء فيها بحذافره ، وإنما يعتمد على اختصاصاته وأن يكون هو الحجة لنفسه ، في حين أن ما اصطلاحنا على تسميته بالمصادر التي ينقل عنها ، لن تصبح مصادر بعد الآن ، وإنما هي مادة تاريخية .

ومع ذلك فإن أسطع برهان على استقلال المؤرخ ، يأتي عند النقد التاريخي : فكما أن التاريخ الطبيعي يجد منهاج بحثه السديد عندما يفرض أسئلة رجل العلم على الطبيعة على نحو التعبير المجازي الذي استعمله « بيكون » - ويرهقها بالتجارب حتى ينتزع منها الإجابة على أسئلته ، فكذلك يجد التاريخ منهاج بحثه السديد ، حين يضع المؤرخ المصادر التي ينقل عنها ، موضع الشهود ، وعن طريق مناقشتهم ، ينتزع منهم البيانات التي امتنعوا عن الإدلاء بها في نصوصهم الأصلية ، إما لأنهم رفضوا الإدلاء بها ، وإما لأنهم لا يملكونها . نخذ مثلاً على هذا تلك الأنباء التي تأتي من قائد يقول فيها إنه أحرز نصراً . سيقراً المؤرخ هذه الأنباء بروح الناقد وحينئذ سيتساءل : « لو كان هذا نصراً . فلماذا لم يُتبع بانتصارات أخرى بطريقة ما » : وهنا قد يتم الكاتب بإخفاء الحقيقة . . أو قد يلجأ استناداً إلى نفس الأسلوب ،



إلى أن يتهم بالجهل مؤرخاً سالفاً له ، لا يقيم وزناً كبيراً للنقد ، ففسلّم بما جاء عن المعركة في نفس هذه الرسائل .

وإنك لتجد هنا أن استقلال المؤرخ يبلغ أقصى حد له ، إذ الواضح هو أن المؤرخ هنا بطريقة من الطرق وبفضل نشاطه كمؤرخ له الحق في رفض شيء قالته المصادر التي يعتمد عليها في صورة صريحة ، واستبداله بشيء آخر : ولكن لو أمكن هذا ، لكان معناه أن ما جاء في المصادر التاريخية ، لا ينهض مقياساً على صدق الحقيقة التاريخية . الواقع أن الشيء الذي يتعرض للمناقشة هنا ، هو نصيب هذه المصادر التاريخية من الصدق ، وقيمة ما تنقله من بيانات ، وهذا سؤال يجب عنه المؤرخ نفسه وبما خوله له من سلطة وحتى لو قبل ما قالت به هذه المصادر التاريخية ، فهو في هذه الحالة لم يقبله على مسئولية هذه المصادر ، ولكن على مسئوليته الخاصة .. إنه لا يقبل الرواية في هذه الحالة لأنها جاءت نقلاً عن هؤلاء الثقات ، ولكن لأنها تتسق مع مقياسه الذي يقيس الحقيقة التاريخية .

وإذن فإن يحتاج النظرية المألوفة في التاريخ ، والتي تزعم أنه يعتمد على الذاكرة وقول الثقات ، إلى تنفيذ أكثر من هذا : لقد اتضح لإفلاسها ... تفصيل ذلك أن المؤرخ لا يتسنى له إطلاقاً الاعتماد على رواية هؤلاء الثقات ، لأن هؤلاء الذين اصطلح على تسميتهم بالثقات ، إنما يخضعون لحكم هو وحده الذي يصدره .. ومع ذلك فإن هذه النظرية المألوفة للتاريخ قد تصدق نسبياً ، وفي حدود معينة أو مشروطة - ذلك أن المؤرخ بصفة عامة يشغل في موضوع قد عرض لدراسته أناس من قبله ، وإلى الحد الذي يكون عنده مستجداً في المهنة ، سواء فيما يتصل بهذا الموضوع المعين ، أو في التاريخ في معناه الكامل ، لا جدال في أن سالفيه هم الحجّة التي يستند إليها ، استناداً مقديساً بمقدار عجزه أو عدم اختصاصه ، حتى إذا أتينا إلى الحد الذي نجد عنده أن المؤرخ قد بلغ حد العجز والجهل المطبق ، ألفينا أنه هنا يخضع لهذه

الحجة خضوعاً غير مشروط . وكلما استطاع أن يتقدم صوب إتقان مهنته وموضوعه ، تضاعلت أمامه قيمة هؤلاء الثقة الحجة في الرواية وأصبحوا تلامذة ، هو وإياهم على قدم الزمالة ، يشعر تجاههم بالاحترام أو الاحتقار .  
 يانقدر الذى يتناسب معهم .

وكما أن التاريخ لا يعتمد على الثقافة في رواية الحوادث ، كذلك لا يعتمد على الذاكرة : إن المؤرخ ليستطيع أن يكتشف من جديد كل ما كان قد أتى على النسيان - يستطيع ذلك بمعنى أن قصص هذا التاريخ لم يصل إليه في شكل رواية متصلة قد أدلى بها شهود عيان : إنه لقادر على أن يكتشف حتى ذلك الذى ما كان لأحد أن يعرف أنه قد حدث إطلاقاً حتى اللحظة التى اكتشفه فيها . وهو يستطيع هذا عن طريق إخضاع ما احتوته المصادر التاريخية لروح النقد ، بالإضافة إلى الاستفادة مما نسميه المصادر غير المكتوبة ، وهى المصادر التى يكثر استعمالها كلما أصبح التاريخ على بيئة من منهاج البحث الذى استنه لنفسه ، ومن مقياسه الذى يقيس به صدق الرواية .

والآن وقد تحدثت عن مقياس الحقيقة التاريخية ، أتساءل ما هو هذا المقياس ؟ تذهب النظرية المألوفة في التاريخ ، إلى أن هذا المقياس هو التطابق بين ما كتبه المؤرخ ، وما جاء في قلب الرواة الثقة ، وتلك إجابة قد عرضنا لبيان خطئها ، فوجب علينا البحث عن إجابة أخرى . . نحن لا نستطيع الإقلاع عن البحث ، إذ لا بد أن تكون هناك إجابة على هذا السؤال ، ولا محل للقول بوجود نقد ما لم يكن هناك مقياس . . إنك لتجد أن إحدى الإجابات على هذا السؤال قد ساقها فيلسوف إنجليزي عظيم في زماننا هذا ، في موضوعه عن « الأسس الافتراضية في نقد التاريخ » . . كتب « برادلى » هذا الموضوع في السنين الأولى من نشاطه ، ولكنه لم يقتنع به حين بلغت عقلية مبالغ النضوج . وبالرغم مما فيه من ضعف إلا أنه يحمل طابع عبقريته .

هنا يواجه « برادلى » السؤال : كيف يتسنى للمؤرخ أن يقف موقف التحدى من النظرية المألوفة فى تاريخ أقوال الرواة الثقة ويقول : « ما جاء فى سجلات الرواة ، ولكن الذى حدث فى الواقع لا بد أن يكون هو هذا لا ذلك الذى قالوه » ،

إن الإجابة التى يسوقها على هذا السؤال ، هى قوله إن تجارب الحياة الدنيا تعلمنا - أن ثمة أشياء تحدث وأخرى لا يمكن أن تحدث ، وإذن فهذه التجارب هى المقياس الذى يطبقه المؤرخ على ما جاء نقلاً عن هؤلاء الرواة الثقة . فإذا قال هؤلاء الرواة بحدوث أشياء ، يرى المؤرخ طبقاً لتجاربه أنها لا يمكن أن تحدث ، كان المؤرخ فى حل من عدم تصديقها أو الأخذ بها . أما إذا كان ما قاله هؤلاء الرواة ، شيئاً يمكن أن ينسجم مع تجاربه فهو فى حل من قبول الرواية .

الواقع أن هذه الفكرة تصطدم باعتراضات عديدة لن أعرض لها ، والسبب فى ذلك أنها تحمل كثيراً من طابع الفلسفة التجريبية ، التى لم يلبث برادلى أن ارتد عنها ؛ ولكن أجد ، بصرف النظر عن هذه الاعتراضات ، أن هناك بعض النقاط التى تبرز مواطن الضعف فى هذا البرهان :

أولها : - أن المقياس المقترح لا يقيس ما حدث فعلاً ، ولكن ما كان يمكن أن يحدث ، هو لم يخرج عن مقياس أرسطو الذى يحدد به الموضوعات التى يمكن أن يتناولها الشعر ، فهو لذلك لا يفرق بين التاريخ والخرافة ؛ لا جدال فى أن هذا المقياس يصدق على ما يكتبه المؤرخ ، ولكنه فى نفس الوقت ، وبشكل لا يقل عن سالفه ، يصدق على ما يكتبه الروائى المؤرخ وإذن لا ينهض مقياساً نحكم به على التاريخ الذى نريد أن نقيسه بمقياس النقد .

وثانيهما : - ما دام هذا المقياس ، لا يمكن أن يخبرنا بما حدث فعلاً ، فالطريق إلى معرفته هو الاعتماد الكلى على ما قال الراوى ؛ فإذا ما طبقناه تعيين

علينا أن نصدق كل شيء نقله إلينا هذا الراوى ، حتى ولو لم يستوف هذا الشيء إلا الناحية السلبية لهذا المقياس ونعنى بها مجرد ما يمكن أن يحدث ، وليس معنى هذا هو الارتداد عما قاله هؤلاء الرواة ، ولكن معناه أن نقبل أقوالهم قبولاً أعمى ، وإذن لا محل هنا لإخضاع ما قالوا لروح النقد .

وثالثها : — أن تجارب المؤرخ في هذه الدنيا التي يعيش فيها ، لن تساعدنا إلا على مراجعة ما كتبه هؤلاء الثقات — وحتى هذه لن تكون إلا مراجعة من النوع السلبي — متى كانت لا تختص بالتاريخ ، ولكن بالطبيعة التي ليس لها تاريخ : إن قوانين الطبيعة باقية على ما هي عليه لم تتغير ، والشيء الذي يتعارض مع الطبيعة الآن ، كان ولم يزل متعارضاً معها منذ ألفى عام ، ولكن الظروف التاريخية التي مرت بها حياة الإنسان — على التقيض من الظروف الطبيعية — تختلف اختلافاً كبيراً باختلاف الوقت إلى الحد الذي يتعذر معه أن نقيس واحدة بالأخرى . والقول بأن الإغريق والرومان قد عرضوا أطفالهم الحديثى الولادة ( لعوامل الطقس ) رغبة في التحكم في عدد السكان ، قول لا يتقص من صدقه أن مثل هذا الإجراء لا مثيل له في تجارب هؤلاء الكتاب الذين ساهموا في مؤلفات التاريخ القديم في كبردج ... الواقع أن عرض « برادلى » للموضوع لم يأت بنتيجة طبيعية لدراسة التاريخ ، وإنما جاء نتيجة لاهتمامه بتصديق قصص العهد الجديد ، وخاصة عنصر الإعجاز أو المعجزات في هذا القصص ، ولكن المقياس الذي يجدى في حالة المعجزات فقط ، قل أن يجدى في حالة مؤرخ يقتنع بالأحداث : على أن موضوع ( برادلى ) بالرغم من أنه لا ينتهى بنا إلى نتيجة ما ، لا بد وأن يحتفظ بشيء من قيمته ، لسبب واحد ، هو أن هذا الموضوع قد حقق من حيث المبدأ انقلاباً في نظرية المعرفة التاريخية . لقد ذهب النظرية المأووفة في التاريخ ، إلى أن الحقيقة التاريخية ، إن هي إلا المطابقة التامة بين معتقدات المؤلف ، وبين ما جاء في الرواية التاريخية نقلاً عن الثقات الذين اعتمد عليهم .

ولكن (برادلى) رأى أن - المؤرخ يستعين فى دراسته بما جاء نقلا عن هؤلاء الرواة ، بمقياس استنه لنفسه ، يحكم به على أقوال الثقة أنفسهم . فما هو هذا المقياس ؟ هذا هو الذى عجز عنه (برادلى) ، وعلينا الآن أن نتبين ما إذا كانت هذه المشكلة التى عرض لها «برادلى» - وقد مضى عليها ستون عاماً - يمكن أن تتقدم بعد النقطة التى تركها عندها ، لا سيما أننى أعرف فى الوقت نفسه ، أن فيلسوفاً إنجليزياً واحداً لم يعرض للكتابة فيها . لقد أشرت فيما سبق إلى أن المؤرخ - بالرغم من أنه ينتقى من روايات الثقة ما يعتقد فى أهميته - يجب عليه أن يخرج عما قاله هؤلاء الثقة وذلك فى ناحيتين : أولاها ناحية النقد ، وتلك هى الناحية التى حاول (برادلى) تحليلها ، والثانية ناحية الإنشاء ، وهى التى لم يقل عنها شيئاً ، والتى أريد أن أعرض لها الآن ، ولقد وصفت التاريخ الإنشائى بقولى إنه يتلخص فى إدماج عبارات جديدة نضيفها إلى سياق التفاصيل التى جاءت إلينا نقلا عن هؤلاء الثقة - عبارات متضمنة فى سياق هذه التفاصيل . سيقول لنا هؤلاء الثقة على سبيل المثال ، إن قيصر كان فى روما يوماً من الأيام ، وكان فى الغال فى يوم آخر ولكنهم لا يجدوننا بشيء عما حدث فى سياق هذه الرحلة من مكان إلى آخر ، وذلك هو الجزء الذى يتعين علينا إدماجه فى صلب الرواية حسب ما تقتضيه الأمانة الكاملة .

على أن عملية الإدماج هذه تقوم على خاصيتين بارزتين : أولاها أن هذا الإدماج ليس من قبيل التعسف أو مجرد الخيال ، بل هو ضرورى أو على حد تعبير (كانت) إضافة يفرضها العقل (A'priori) . تفصيل ذلك أننا لو أكملنا التخصص الذى يتعلق بأعمال قيصر ، عن طريق حشو تفاصيل خيالية كذكر أسماء هؤلاء الذين قابلهم عبر الطريق ، والحديث الذى دار بينه وبينهم ، لكان هذا الذى أدمجناه فى صلب التفاصيل من قبيل التعسف . مستكون هذه من نوع التفاصيل التى يأتى بها المؤرخ الروائى ، ولكن لو أن

التفاصيل التي نضيفها ، لا تنطوي على شيء لا تحتتمه المادة المكتوبة ،  
لكانت هذه إضافة تاريخية مشروعة ، لو خلا منها التاريخ لالتفت عنه صفة  
التاريخ إطلاقاً .

وثانيهما أن ما نستدل عليه من هذا الطريق ، شيء مرده في الأصل إلى  
الخيال : فلو أننا نظرنا إلى البحر ، ورأينا مركباً ثم عدنا بعد خمس دقائق ،  
فنظرنا مرة ثانية ووجدنا المركب في مكان آخر غير الأول ، لكان علينا أن  
نتبين حينئذ أن المركب مر عبر مساحات مائية في أثناء سيره بين النقطتين ،  
في الوقت الذي لم نكن فيه نتتبع سيره . ولنا في هذا مثل على التفكير  
التاريخي ، ونحن بنفس هذا الأسلوب ، نجد أنفسنا مضطرين لأن نتصور أن  
« قيصر قد سافر من روما إلى الغال ، حين يقال لنا إنه كان في هذين المكانين  
المختلفين في هذه الأوقات المتتالية .

وعملية الإدماج هذه بشقيها أو طابعها ، سأسميها « خيالا » يفرضه  
الاستدلال العقلي البحث *A'priori* . وبالرغم من أنني سأعرض له بالتفصيل  
فيما بعد ، فأكتفي الآن بالقول بأن هذا الخيال ، بالرغم من أنه ينشط بطريقة  
لا شعورية لا نتيبها ، فإنه بملئه للفراغ الذي نجده في كتابات الرواة النثاة ،  
يجعل القصص أو الوصف التاريخي حلقة متماسكة متصلة . والقول بأن  
« المؤرخ يجب أن يستعين بخياله عبارة نألفها جميعاً ، أو على حد قول « ماكولي »  
بشيء موضوعه عن التاريخ « يلزم أن يكون المؤرخ الكامل على درجة من  
« الخيال الجبّار الذي يضيف على قصصه ألواناً من التأثير والجمال » : ولكن  
هذه العبارة من شأنها أن تقلل من أهمية الدور الذي يلعبه الخيال التاريخي ،  
إذ الواقع أن الهدف هنا لا ينصرف إلى التأثير والجمال ، وإنما ينصرف إلى  
التكليف التاريخي للمادة نفسها : فإذا أعوز المادة هذا التكليف ، لم يعد لدى  
« المؤرخ قصص ليضيف عليه ألوان الجمال . والخيال - « هذه الملكة العمياء  
التي لا غنى لنا عنها » - والتي لا نستطيع على حد تعبير « كانت » ، أن ندرك

العالم المحيط بنا يدونه ضرورى كذلك للتاريخ . وهذا الخيال الذى ينشط  
فى صورة استدلال عقلى بحت ، لا صورة خرافة تهذى وتخبط ، هو  
الأصل فى كل إنتاج للصياغة التاريخية .

وهنا ينبغى أن نكون على بينة من نوعين من سوء التقدير . قد يقال  
أولاً ، إننا حين نتخيل ، إنما نُصوِّر لأنفسنا ألواناً من الخيال لا تعدو أن  
تكون من قبيل الخرافة أو الظواهر الزائفة . ويكفى أن نشير إلى هذا الرأى  
الخطأى لنتبين أنه لا يقوم على أساس ، لأنى لو تخيلات الصديق الذى غادر  
منزلى منذ برهة قصيرة ، ليدخل منزله هو ، فإن تصورى لهذه الحادثة  
لا يمتص سبباً على أن هذه الحادثة خرافية : الواقع أن الذى أتخيله قياماً إلى  
هذه الصورة ، لا هو بالخرافى ولا هو بالحقيقى .

وثانيهما أن القول بوجود خيال يستند إلى تدليل أو استدلال عقلى بحت  
(A'priori imagination) قد يبدو على شىء من التناقض ، إذ قد يتخيل  
الإنسان أن الخيال ينصرف فى الأصل إلى هذيان لا ضابط له ، أو مجرد  
جنوح عن عالم الحقائق ، ولكنك تجد بالإضافة إلى هذه الوظيفة التاريخية ،  
أن هناك وظيفتين أخريين لهذا الخيال العقلى : وهما وظيفتان نعلمهما  
أو ينبغى أن نكون على بينة منهما جمعياً : أحدهما خيال الفنان وهو الخيال  
النقى أو الحر ، ولكنه ليس بالخيال الجامح أو المسرف . فالإنسان الذى يهتم  
بكتابة رواية ، يؤلف قصة يقوم فيها مختلف أشخاص الرواية كل بدوره :  
ستجد هنا أن الأشخاص والحوادث كلها من نسيج الخيال ، ومع ذلك فثمة  
هدف كل يسعى إليه الروائى ، هو أن يرينا كيف أن تصرف الأشخاص  
وتطور الحوادث يمتضان فى صورة تخضع لقوانين تفرضها طبيعة هؤلاء  
الأشخاص وهذه الأحداث : فلو فرض أن كانت القصة من النوع  
الجيد ، فإنها لن تستطرد فى التفصيل عن طريق غير الطريق الذى رسمته  
لنفسها : والروائى حين يرسم خطوطها فى الخيال ، لا يمكن أن يصور لنفسه

تطورها ، إلا بالشكل الذى تتطور وفقاً له فعلاً ؛ وإذن تجد هنا كل ما تجده فى سائر ألوان الفن ، من أن الخيال العقلى ينشط فى التصوير ، أما عن وظيفته ، الأخرى التى نعرفها ، فهى التى يمكن أن نسميها خيال الإدراك الحسى ، ووظيفته إكمال وتثبيت محتويات هذا الإدراك الحسى ، على النحو الذى حله وأفاض فى تحليله الفيلسوف « كانت » - ذلك أنه يعرض علينا تلك الأشياء التى يمكن أن ندركها ، ولكننا لانراها أمامنا . مثل ذلك الجانب الأسفل من هذه المائدة ، والمادة الموجودة فى داخل بيضة لم نكسرها ، وما هو خلف القميص وهكذا . هنا نجد مرة أخرى أن الخيال يملئ التفكير العقلى البحث ، فنحن لا نستطيع هنا إلا أن نتصور مدركات حسية لا بد أن تكون موجودة على هذه الصورة » ويختلف الخيال التاريخى عن هذه الأشكال ، لا فى أن مصدره الاستدلال العقلى البحث ، ولكن فى أن عليه أن ينصرف إلى تصوير الماضى . وهو لا يتصوره بوصفه شيئاً يمكن إدراكه ، لأنه لا وجود له الآن ، ولكن بوصفه شيئاً يمكن عن طريق نشاط هذا الخيال ، أن يكون موضوعاً للتفكيرنا .

وإذن تبدو الصورة التى يتقدم بها المؤرخ عن موضوعه - سواء أكان هذا الموضوع هو العرض لسياق الأحداث . أم كان العرض لوضع من الأوضاع الماضية - تصويراً من نسج الخيال ممتداً بين نقط ثابتة حددتها المادة التاريخية ، التى جاءت نقلاً عن الرواة الثقة ، فإذا ما تعددت هذه النقط بشكل كاف . وكانت الخيوط الممتدة من كل نقطة إلى أخرى ، مرسومة بعناية فائقة ، تصدر دائماً عن تصوير مرده إلى استدلال عقلى بحث . لا خيالا من النوع المسرف المتخبط ، كانت حقيقة الصورة على الدوام ، مقيسة بهذه المادة التى جاءت نقلاً عن الرواة الثقة ، وتضاءل الاحتمال فى أن تستطرد هذه الصورة بمعزل عن الحقيقة التى تمثلها الرواية الأصلية .

والواقع أن هذا هو الحد الذى يذهب إليه تفكيرنا بصدد البحوث



التاريخية ، متى بدا لنا أن تعدل عن النظرية المألوفة في التاريخ ، وأن نكون على بينة من الدور الذى يلعبه الخيال الإبداعي الإنشائي فيها ؛ ولكن هذه الفكرة تنطوى فى ناحية من نواحيها على خطأ بيتن . . ذلك أنها تهمل جانباً ، لا يقل أهمية عن الجانب السابق ، ونعنى به النقد . تفصيل ذلك ما نعتقد من أن نسيج المادة التاريخية التى صغناها ، مرتبط تمام الارتباط بالحقائق التى وردت فى الأصول التى جاءت إلينا عن الرواة - هذه الأصول التى نعتقد أنها الحقائق التاريخية ، أو النقط المحددة التى نستند إليها فى صياغة المادة التاريخية ؛ ولكننا حين نفكر على هذه الصورة ، نجد أننا قد انزلقنا إلى النظرية التى نعتقد الآن فى خطئها ، اعتقاداً منا أن الحقيقة التاريخية موجودة بصورتها الكاملة فيما كتبه هؤلاء الرواة ، والذى نعرفه هو أن الوصول إلى الحقيقة ، ان يكون عن طريق الأخذ بكل ما جاء فى مصادر هؤلاء الرواة ، وإنما يأتى عن طريق نقد ما جاء فى هذه المصادر . وإذن تكون النقط الثابتة ، التى افترضنا أن خيالنا التاريخي بنسج خيوطه بينها ، غير موجودة فى صورتها الكاملة فى هذه الرواية الأولى ، وإنما السبيل إليها هو التفكير الذى يخضع للنقد ، ولا يوجد غير التفكير التاريخي نفسه ، ونستطيع عن طريق الرجوع إليه ، قياس صدق ما ننتهى إليه من نتائج . إن الذى يكتب قصة عن الجاسوسية ، حين يستعين بشتى الدلالات من هنا ومن هناك على تأليف قصة خيالية عن جريمة كيف ارتكبت ومن الذى ارتكبتها ، يفكر على النسق الذى يفكر به المؤرخ . ولكن نجد فى أول الأمر أن هذه مجرد نظرية ، فربد أن نتبين صدق وقائعها ، وهو الأمر الذى ننبغى أن يأتى من الخارج . غير أن الذى يكتب عن قصص الجاسوسية حسن الحظ ، لأن المصطلحات التى جرى عليها هذا النوع من الأدب ، تملى على الكاتب ، أنه إذا انتهى من تأليف رواية ، تعيّن عليه أن يحكم أطرافها عن طريق اعتراف يبدى به المجرم فى ظروف أو فى سياق من الحوادث ، بحيث يبدو من هذا الاعتراف أن

القصة حقيقة لا يتسرب إليها الشك . أما المؤرخ فأقل منه خطأ من هذه الناحية . تفصيل ذلك أنه لو فرض - بعد دراسته للمادة التاريخية الموجودة أمامه ، واقتناعه بأن « باكون » كتب مسرحيات شكسبير ، أو أن « هنرى » السابع قتل الأمراء في القلعة - أن وجد وثيقة خطية تعترف بهذه الحقيقة ، فإن هذه الوثيقة الجديدة بدلا من أن تختتم البحث ، لابد أن تُضفي عليه تعميدها جديداً ، لأنها في الواقع تثير مشكلة جديدة تتعلق بقيمة هذه الوثيقة ، وهل هي رسمية أو مزيفة .

ولقد ابتدأت بالعرض لنظرية تذهب إلى أننا نجد الحقائق التاريخية بأكملها أمامنا ، نظرية تذهب إلى أن صدق الوقائع التاريخية ، متى كان هذا الصدق في تناول المؤرخ ، يوجد بصورة كاملة غير منقوصة فيما كتبه الرواة الثقة . ثم تبين بعد ذلك ، أن كثيراً مما يعتقد هو في صدقه ، لم يأت في سياق الرواية التي جاءت نقلاً عن هؤلاء الرواة ، بل جاء نتيجة لخيال إبداعي لإنشائي من فعل الاستدلال العقلي البحث . ولكني ظلت أتخيل أن خيال المؤرخ على هذه الصورة ، قد نشط عن طريق الاستدلال المستند إلى نقط ثابتة ، رسمت في الرواية الأصلية أيضاً . وأجدني الآن مضطراً للاعتراف ، بأنه فيما يتعلق بالتفكير التاريخي ، لا توجد « نقط ثابتة » بهذا المعنى السالف . أريد أن أقول بتعبير آخر ، إن التاريخ ، كما أنه لا يعتمد على رواية ثقة في الحوادث ، فهو كذلك لا يعتمد على مادة تحتويها المصادر التاريخية .

لأجدال في أن المؤرخين يعتقدون فيما بينهم ، أنهم يعملون استناداً إلى مادة موجودة فعلاً في المصادر التاريخية : وهم يقصدون بهذه المادة تلك الحقائق التاريخية التي عثروا عليها في صورتها الكاملة في بداية مرحلة معينة من مراحل البحث التاريخي . مثل هذه المادة - لو فرض أن كان البحث يتعلق بحرب البلوونيز - قد لا تعدو على سبيل المثال أن تكون فقرة أو فقرات من كلمات ثيوسميديس ، أخذت على أنها صادقة من حيث المادة التي

تحتويها ، ولكن إذا ما تساءلنا ، كيف عثر التفكير التاريخي على هذه الفقرة أو الفقرات ، كانت الإجابة عن هذا السؤال واضحة : إن التفكير التاريخي هو الذى يخلقه لنفسه ، ومن ثم نجد أن هذه الفقرة أو الفقرات . فيما يختص بعلاقتها بالتفكير التاريخي في معناه الواسع ، جاءت نتيجة البحث العلمى التاريخي ، ولم تكن مجرد افتراض جاءت به رواية الثقة ، فأخذها أو سلم بها المؤرخ على علاقتها ، من ذلك أن معرفتنا التاريخية وحدها ، هى التى تخبرنا بأن العلامات الغربية المكتوبة على الورقة ، هى حروف اللغة اليونانية ، وأن الكلمات التى تتألف من هذه الحروف ، تحتل معانى خاصة فى اللهجة الأثينية ، وأن الفقرة المكتوبة جاءت نقلا عن ثيوسيديديس ، فلم تكن من قبيل الحشو أو المسخ ، وأن ثيوسيديديس فى هذه الفرصة كان على بيّنة مما يقول ، كما كان يحاول أن يقول الصديق . فإذا لم نكن على بيّنة من هذا كله ، كانت الفقرة الموجودة أمامنا ، مجرد صورة من الرموز السوداء على ورقة بيضاء ، لا تحمل معنى أية حقيقة تاريخية إطلاقاً . وإنما هى شىء قائم الآن وفى هذا المكان ، يدركه المؤرخ إدراكاً حسياً : فكل ما يعنيه المؤرخ حين يصف بعض الحقائق التاريخية ، بقوله إنها مادة تاريخية ، هو أنه — استيقنا لبحث تاريخي معين فى موضوع معين — وجد هناك بعض المشكلات التاريخية التى تتصل بهذا الموضوع — بعض المشكلات التى يريد أن يفترض بصفة مؤقتة أنها قد حلت ، بالرغم من أنها لو كانت قد حلت فعلاً ، فالسبب الوحيد فى ذلك هو أن التفكير التاريخي هو الذى حلها فى الماضى ، وأن هذا الحل باق حتى يقرر هذا المؤرخ أو أحد غيره ، أن يعرض للمشاكل من جديد .

نريد أن نقول إذن ... إن نسبيج خياله الإنشائي ، لا يمكن أن يشق شرعيته من أنه يرتكز على بعض الحقائق التى وردت فى سياق رواية الرواة ، على نحو الوصف الذى قد قدمناه آنفاً . لقد كان المقصود من هذا الوصف ،

هو بذل محاولة لتخليصه من مسئولية الاعتماد في بحثه على نقطة جوهرية (استند فيها إلى رواية الرواة) ، في الوقت الذي يعتبر فيه مسئولاً عن التفاصيل التي حاكها في إطار هذه النقط الجوهرية . ولكنه في الواقع ، مسئول عن الأولى بقدر ما هو مسئول عن الثانية . وسواء قبل أو رفض أو عدل أو فسّر من جديد ما أخذه عن هؤلاء الذين اصطالحنا على تسميتهم بالرواة ، فهو المسئول عن المادة التي يتقدم بها ، والتي يصوغها هو بنفسه بعد نقده لأقوال الرواة ، والمقياس الذي يمكن أن يبرر صياغته هذه ، لا يمكن أن يكون الزعم بأن أصل الصياغة مردها إلى قول أحد الثقات .

وهذا يرجع بي إلى السؤال ... ما هو هذا المقياس ؟ وهنا لا أستطيع أن أجيب إلا إجابة جزئية موقوتة عن هذا السؤال : نريد أن نقول إن نسج هذا الخيال الإبداعي الإنشائي ، من الدسامة والقوة إلى حد لم نتيه حتى هذه المرحلة . هذه الصورة التي تأتي من نسج الخيال ، لن تشتق صدقها أو شرعيتها من الحقائق التي وردت في رواية الرواة ، ولكنها في الحقيقة هي المحك الذي يقرر هل تصدق أو لا تصدق أقوال الرواة . يحدثني ستونيس ، أن نبرون في مرة من المرات ، قد اعترى أن يجلو عن بريطانيا . وأنا أرفض هذا القول ، لأن رواية آخر أقوى منه عارض هذه العبارة بصراحة ، لأن أحداً لم يفعل هذا بالطبع ، ولكن لأن ما كتبه عن سياسة نبرون ، استناداً إلى أقوال تاسيتوس يجعلني أحكم بعدم صدق ستونيس : فإذا قيل إنى لجأت إلى ذلك ، لجرد أنى أفضل تاسيتوس على ستونيس ، فأنا أسلم بذلك ، ولكن السبب في هذا التفضيل ، هو أنى أجدهمسي أقدر على الاستعانة بأقوال تاسيتوس ، في صياغة موضوع متماثل متصل بالحلقات ، يستند إلى تصويري الخاص ، في حين يتعذر على ذلك في حالة الاعتماد على ستونيس . وإذن يكون تصوير المؤرخ للماضي - هذا التصوير الذي جاء نتيجة

الخيال من ابتداع العقل البحت *A priori imagination* ، هو الذى يبرر المصادر التاريخية التى استعملها المؤرخ ، أو استند إليها فى تكييف هذه الصورة ، وليست هذه المصادر أكثر من مصار ، ومن أجل ذلك نجد أن الثقة فى قيمتها ، مردها إلى هذا التصوير السابق ، الذى يبرزها كاستند تاريخي : إذ الواقع هو أن أى مصدر من المصادر ، قد يخطئ : من ذلك أن يتأثر الكاتب بحزاة أو يسلس القياد للهوى ، أو قد تكون معرفة من النوع الخاطئ ، أو قد يخطئ فى قراءة كتابة منقوشة على الجدران من لا يحسن قراءة مثل هذه النقوش ، أو قد يخطئ من يشتغل بأعمال الحفر فيضع قطعة من آنية مهشمة فى غير مكانها من ترتيب الحفريات ، أو قد يتسبب حيوان فى نقل قطعة من القطع ولا محل للوم عليه ذلك : نريد أن نقول إن المؤرخ الناقد ، يتعين عليه أن يكشف وأن يصحح كل هذه الألوان أو مميزات من التخط أو التزييف . وهو يعمل هذا ، ولا يمكن أن يعمل إلا عن طريق التفكير فى الصورة التى صورها ، استناداً إلى المصادر التاريخية عن الماضى ، وهل هى صورة متماسكة متصلة تتمم عن معنى . الحقيقة أن التخييل الإبداعى العقلى الذى يصوغ المادة التاريخية ، من شأنه أن يزود المؤرخ بأداة النقد التاريخي كذلك .

فإذا ما تحرر المؤرخ من تلك « النقط الثابتة » التى فرضتها عليه فرضاً رواية الثقة ، كانت الصورة التى يرسمها عن الماضى ، مشتقة من نسيج خياله فى كل تفصيل من تفاصيلها . كذلك ستخضع هذه الصورة فى كل تفصيل من تفاصيلها ، لمنطق يمل به أو يتحكم فيه هذا الخيال الإبداعى الذى يصوره الاستدلال العقلى البحت . نريد أن نقول إن كل ما تضمنته هذه الصورة من تفاصيل ، لن يستند إلى أن خيال المؤرخ اضطر إلى إدماجه أو إقحامه فى نسيج الصورة ، وإنما يستند إلى أن الوضع المنطقي لهذه الصورة يتطلب هذه التفاصيل .

وهنا نجد أن الشبه بين المؤرخ والروائي على النحو الذى أشرت إليه آنفاً ، يتبلور عند هذه النقطة . تفصيل ذلك ، انصراف كل منهما إلى رسم صورة تتألف من عدة عناصر بحيث تنطوى على قصص للأحداث ، ووصف للمواقف ، وعرض للدوافع أو البواعث ، ثم تحايل للشخصيات . والواقع أن كلا منهما يهدف إلى تصوير صورة كاملة من حيث التماسك والتناسق ، حيث تبدو كل شخصية ، ويبدو كل موقف ، حلقة متصلة ببقية الشخصيات والمواقف فى الصورة بأجمعها ، إلى الحد الذى نجد عنده ، أن هذه الشخصية فى هذا الموقف ، ما كان لها أن تتصرف ، أو ما كان فى مقدورها أن تتصرف ، بغير هذا الأسلوب ، ولا نستطيع أن نتصور ، أنه يمكن أن نتصرف فى غير هذا الأسلوب ، وإذن يجب أن تنطوى الرواية ، كما ينطوى التاريخ ، على مغزى ، بحيث لا ينبغي أن يُفهم فى أحدهما تفصيل لا يفرضه منطق الأحداث . والذى يقرر هذه الضرورة المنطقية فى الحالتين ، هو الخيال . ستجد أن الرواية والتاريخ على حد سواء ، يحملان فى طياتهما من العناصر ما يكفل تفسيرهما وتبويرهما ، بحيث يبدو كل منهما ناتج نشاط مستقل ، أو نشاط يفرض نفسه ، كما أن النشاط فى الحالتين هو نشاط الخيال الإبداعي العقلى .

ولا يوجد ثمة فارق بين إنتاج المؤرخ ، وبين إنتاج الروائي ، بوصف الاثنين من نسج الخيال . والنقطة التى يختلفان فيها ، هى أن الصورة التى يرسمها المؤرخ ، قصد بها أن تكون صورة صادقة : إن الروائي لياتزم بشيء واحد فقط - ذلك هو رسم صورة متشابكة متماسكة ، صورة ذات مغزى ، أما المؤرخ فيلتزم بواجبين معاً - ذلك أن صورته يجب أن تستوفى هذا الوصف السابق ، بالإضافة إلى رسم صورة ترسم الأشياء بالوضع الذى كانت عليه ، وتصف الأحداث على نحو ما حدثت فعلاً . وهذا الواجب

الأخير يفرض عليه استيفاء ثلاث قواعد خاصة بمنهاج البحث ، يجد الروائي أو الفنان أنه في حل منها :

أولها ، أن الصورة التي يرسمها ، ينبغي أن تكون في حدود الزمان والمكان ، وهذا ما لا يتقيد به الفنان . والواقع أن الأشياء التي يتخيلها الفنان ، يفترض فيها أصلاً ، أنها لم تحدث في مكان ما ولا في تاريخ معين ، لقد قيل بحق عن رواية مرتفعات وذرنج (Wuthering Heights) أن المنظر يصور قطعة من الجحيم ، ولو أن الأسماء التي اقترنت بهذا المكان إنجليزية ، ولا شك في أن وازعاً قوياً ، هو الذي دفع روائياً آخر ، إلى الاستعاضة عن أكسفورد بكريست منستر ، وعن وانيخ بالفردستون ، وعن فاوولي بيماري تشرتش ، إذ لا معنى إطلاقاً للتنافر الذي يأتي نتيجة لإقحام الحدود الجغرافية في عالم هو من نسج الخيال البحث .

وثانيها أن قصص التاريخ ، ينبغي أن يكون خلواً من التناقض ، متسقاً . أما العوالم التي تكون من نسج الخيال ، فليس من الضروري أن تتسق فيما بينها ، كما أنها لا تصطدم ببعضها البعض ، إذ الواقع هو أن كل عالم منها قائم بنفسه . ولكن هناك عالماً تاريخياً واحداً ، وكل شيء فيه ينبغي أن يكون على علاقة تربطه بكل شيء آخر ، حتى وإن تكن هذه العلاقة قاصرة على التقسيم الجغرافي وسجل الحوادث .

وثالثها وأكثرها أهمية ، هو أن الصورة التي يرسمها المؤرخ ، لا بد أن تكون ذات صلة خاصة بشيء نسميه المادة التاريخية . إن الطريق الوحيد الذي يستطيع به المؤرخ أو أى إنسان آخر ، أن يحكم على صدق هذه الصورة ، ولو حكماً مبدئياً ، هو تقديره لهذه العلاقة الخاصة . والذي نجده من الوجهة العملية ، حين نتساءل عن صدق بيان تاريخي ، هل هو يمكن تبرير هذا البيان ، استناداً إلى المادة التاريخية المذكورة في المصادر ، إذ الواقع هو أن الصدق الذي لا يُبرَّر استناداً إلى هذه المادة ، لا قيمة له من

وجهة نظر المؤرخ . والآن ما هو هذا الشيء الذى نسميه المادة التاريخية ، وما هى علاقته بالبحث التاريخى الذى استوفى مقوماته كلها ؟

نحن على بَيِّنَةٍ من نوع المادة التى لا يصدق عليها هذا الوصف : ليست هذه من قبيل المعرفة التاريخية التى تبلورت فى صورتها الكاملة ، بحيث يتعين على المؤرخ أن يقبلها وأن تتمثلها عقليته . الحقيقة هى أن كل شيء يعتبر من قبيل المادة التاريخية ، متى استطاع المؤرخ الاستفادة منه بوصفه مادة تاريخية ، ولكن ما هو ذلك الذى يمكنه الاستفادة منه كمادة تاريخية ؟ يجب أن يكون شيئاً فى حدود هذا الزمان والمكان ، يدركه إدراكاً حسيّاً ، كأن يكون هذه الصحيفة المكتوبة ، أو هذا الحديد الذى أدلى به إنسان ، أو هذا البناء أو بصمات الأصابع هذه . ولا يوجد شيء واحد من بين هذه الأشياء التى يدركها إدراكاً حسيّاً ، لا يستطيع الاستفادة منه ، فيما له علاقة بسؤال أو آخر ، لو أنه عرض لهذا الشيء بالسؤال الذى يمكن أن ينصب عليه ، وأن التوسع فى المعرفة التاريخية يتحقق فى الأصل عن طريق فهمنا للكيفية التى يمكن بها أن نعرض لأية حقيقة أو أخرى من الحقائق الحسية ، على أنها مادة تاريخية يمكن الاستفادة منها . حقيقة ما زال المؤرخون حتى الوقت الحاضر يعتقدون أن لا جدوى منها .

نريد إذن أن نقول ، إن عالم المدركات الحسية كلها يحمل فى طياته هذه الحقائق التاريخية ، بل يمكن من حيث المبدأ أن يكون مادة تاريخية للمؤرخ ، سوف يصبح هذا العالم مادة تاريخية إلى الحد الذى يستطيع المؤرخ استخدامه لهذه الوسيلة . وهو لن يستطيع استخدامه إلا إذا أتاه مزوداً بالمعرفة التاريخية الحقة . وكلما ازداد رصيدنا من المعرفة التاريخية ، استطعنا أن نتعلم الكثير من أية حقيقة مادية أمامنا ، يمكن أن تكون مادة تاريخية : فإذا لم يتوفر لنا شيء من هذا الرصيد ، كان من العسير أن نتعلم شيئاً : نريد أن نقول إن كلمة مادة تاريخية لن تصدق على شيء ، إلا إذا فكّر الإنسان فى



هذا الشيء من الوجهة التاريخية ، ( أو استطاع تكييفه تكييفاً تاريخياً ) : فإذا لم يستطع تكييفه هذا التكييف ، لم يخرج هذا عن مجرد كونه حقيقة مادية لا تنطق بشيء يمت إلى التاريخ بصلة : يتبع هذا أن المعرفة التاريخية تأتي عن طريق المعرفة التاريخية ، وبتعبير آخر نجد أن التفكير التاريخي ، لون من النشاط الأصلي الجوهرى ، الذى يقوم به العقل الإنسانى ، أو على نحو ربما وصفه « ديكارت » بقوله ، إن فكرة الماضى فكرة « طبيعية متوارثة » فى التكوين الإنسانى .

فالتفكير التاريخي ، إن هو إلا نشاط الخيال ، الذى نحاول عن طريقه تفصيل ما يستتبع هذه الفكرة المتوارثة من معان تنطوى عليها : وطريقنا إلى هذا هو استخدام الحاضر بوصفه مادة تاريخية نثبتنا عن ماضيه ، إذ الواقع هو أن لكل حاضر ماضيه الخاص به ، وأى تصوير لهذا الماضى يعتمد على الخيال ، إن هو إلا محاولة لتصوير ماضى هذا الحاضر — هذا الحاضر الذى ينشط فى نسيجه عمل هذا الخيال ، على النحو الذى ندركه فى هذا المكان وهذا الزمان : ونجد من حيث المبدأ ، أن الهدف الذى يهدف إليه هذا النشاط من جانب الخيال ، هو استخدام كل معالم الكون المادى التى تقع فى حدود إدراكنا الحسى يحيط به سياج الزمان والمكان ، بوصفها مادة تاريخية تعبر عن الماضى كله ، وعن عملياته التى تمخضت عن هذا الكون المادى ، وذلك مطلب عسير تحقيقه من الوجهة العملية ، إذ الحقيقة هى أن الكون المادى الذى ندركه « هنا — الآن » ، لا يمكن أن يحيط إدراكنا به : كذلك من العسير تفسيره تفسيراً يستقصى معناه أو يحيط بأطرافه ، كما أن المراحل التى لا نهاية لها التى عبرها الماضى ، تقصر عن الإحاطة بها كاملة : ولكن هذا الفاصل بين ما نحاوله من حيث المبدأ وما نستطيع تحقيقه فعلاً ، أمر يتعلق بحدود المقدرة الآدمية ولا علاقة له بالتفكير التاريخي : وما دامت هذه الحدود قائمة بين الاثنين ، فذلك دليل على أن التاريخ ، ما دام يخضع

لهذه الحدود ، فمثلته مثل الفن والعلم والفلسفة والبحث عن السعادة .

ونجد لنفس هذا السبب ، أن البحوث التاريخية ، مثلها كمثل كل البحوث العلمية الهامة ، لا تنتهى بنا إلى نتائج قاطعة لا معقب عليها : تفصيل ذلك أن المادة التاريخية التى نستعين بها على حل مشكلة معينة ، تتغير تبعاً لما يحدث من تغيير فى منهاج البحث التاريخي ، وتبعاً لتعدد نواحي اختصاص المؤرخين ، والأسس التى تُفسّر ، هذه المادة التاريخية استناداً إليها ، تتغير كذلك ، ما دام تفسير هذه المادة التاريخية واجباً يستلزم أن نحشد له كل ما لدينا من ألوان المعرفة الأخرى ، كالمعرفة التاريخية ومعرفتنا بالطبيعة والإنسان ، وكذلك المعرفة الرياضية والفلسفة ، بل لا يكفي أن نقول المعرفة فقط ، ولكن ينبغي أن نضم إليها تلك الأساليب العقلية التى تعودناها ، وكل ما نمتلكه من ألوان النشاط العقلي والتجريبي الأخرى ، ولا يوجد من بين هذه العناصر كلها عنصر واحد لا يتغير ، وبسبب هذه التغيرات التى لا تقف عند حد مهما يكن من بطن نشاطها فى نظر هؤلاء الذين يقصرون عن الإحاطة بالحوادث ، يتعين عن كل جيل جديد أن يعيد كتابة التاريخ بطريقة الخاصة ، كما يتعين على كل مؤرخ جديد ألا يقتنع بمجرد إجابات جديدة يسوقها على أسئلة قديمة ، بل لا بد له من مراجعة هذه الأسئلة نفسها : وسنجد - ما دام التفكير التاريخي نهراً يفيض بالتغيير المتواصل الذى لا قرار له ولا استقرار - أنه حتى المؤرخ الواحد ، الذى يعرض للبحث موضوعاً واحداً فى فترة معينة ، لا بد حين العودة من جديد لسؤال قديم ، أن يجد أن هذا السؤال نفسه قد تغير .

ولكن هذا البرهان لا ينهض دفاعاً عن النظرية التى تتشكك فى أمر التاريخ ، لأنه لا بعدو أن يكون كشافاً عن أفق ثان ، يجب أن يمتد إلى أبعاده التفكير التاريخي : ذلك هو « تاريخ التاريخ » ونعني به الكشف عن أن المؤرخ نفسه ، بالإضافة إلى ما يحيط به إدراكه فى حدود الزمان والمكان من

موجودات مادية ، هي كل المادة التاريخية التي يستطيع الاعتماد عليها ، إن هو إلا جزء من هذه العملية التي يعرض لدراستها ، وأن له مكانة الخاص في مراحل هذه العملية ، وأنه لن يستطيع أن يرى هذه العملية ، أو يتبعها ، إلا قياساً إلى وجهة نظره في هذه اللحظة التي يرى فيها نفسه جزءاً من هذه العملية .

ولكن المادة الخام للمعرفة التاريخية - ونقصد بها كل معالم الكون المادى التي يحيط بها الإدراك الحسى في حدود الزمان والمكان - والمواهب المختلفة التي يستعين بها على تفسير ما لديه من مادة تاريخية ، ليست بقادرة على تزويد المؤرخ بمقياسه الذى يقيس به صدق الحقائق التاريخية : ليس هذا المقياس شيئاً غير فكرة التاريخ ذاتها ، فكرة صورة عن الماضى يرسمها الخيال وهذه الفكرة ، على حد تعبير «ديكارت» ، متوارثة في الطبيعة الإنسانية ، وعلى حد تعبير «كانت» تستند إلى تفكير عقلى بحت أو استدلال منطقي بمعزل عن التجربة : ليست هذه الصورة نتيجة عرضية لأسباب سيكولوجية ، إنما فكرة يمتلكها كل إنسان ، بوصفها جزءاً من استعداده العقلى : ثم هو يكشف عن ملكيته لها ، كلما استطاع أن يعي معنى أن الإنسان قد أوفى العقل : ومثلها كمثل أفكار أخرى من نفس النوع ، في أنها فكرة لا يمكن أن تبدو في مظهر تجريبي يتصل بها أو يعبر عن وجودها بصفة مباشرة ، ومهما يكن من أمر نشاط المؤرخ في صبر طويل وأمانة ، فهو لا يستطيع أن يقول إن عمله حتى في أبسط عرض له ، أو في هذا أو ذلك التفصيل الضئيل ، قد انتهى بكل ما يتصل به . إنه لا يستطيع أن يقول إن الصورة التي رسمها عن الماضى تنسق مع فكرته ، فيما ينبغي أن تكون عليه هذه الصورة في أى معنى من معانيها ، ولكن مهما تكن النتائج التي ينتهي إليها جزئية خاطئة ، إلا أن الفكرة التي تحكمت في تفصيلها ، واضحة معقولة وعامة : تلك هي فكرة الخيال التاريخي بوصفها لوناً من ألوان التفكير ، الذى يعتمد على نفسه ، ويوجه نفسه ، ويبرر نفسه .

## ٣ - المادة التاريخية

مقدمة : يقول برى « إن التاريخ علم لا أكثر ولا أقل » ، وقد يكون التاريخ أقل من علم - هذا أمر بقرره ما نعى بكلمة « علم » ، ولقد حدث في وقت من الأوقات ، أن استعملت كلمة « علم » استعمالاً عاماً ، فقصد بها العلوم الطبيعية على نحو ما استعملت كلمة « صالة » أو « بهو » استعمالاً عاماً أيضاً ، فقصد بها صالة موسيقية وكذلك استعملت كلمة « صور » للصو المتحركة أو السينما ، ومع ذلك فلا محل للسؤال هل يعتبر التاريخ « علماً » بهذا المعنى السالف ، إذ الواقع هو أن التقليد اللغوي الأوربي منذ الوقت الذى ترجم فيه المتحدثون باللاتينية الكلمة الإغريقية « ἐπιστήμη » بكلمة علم « Scientia » حتى الوقت الحاضر يلائق قطعاً - قد دأب على القول بأن كلمة « علم » تصدق على أى بحث من بحوث المعرفة ، يخضع لأسلوب أو منهاج البحث العلمى . فإذا كان هذا هو معنى الكلمة ، فلا جدال فى أن « برى » على حق فيما ذهب إليه . من أن التاريخ علم لا أقل من ذلك .

فإذا لم يكن التاريخ أقل من علم ، فلا جدال فى أنه أكثر من علم . لأن كلمة « علم » لو صدقت على شىء إطلاقاً ، لكان هذا الشىء أكثر من مجرد « علم » إذ لا بد وأن يكون علماً من نوع خاص . تفصيل ذلك أن أى بحث من بحوث المعرفة ، لن يكون مجرد بحث علمى نظامى ، ولكن يجب أن يخضع تنظيمه لأسلوب خاص . إنك لتجد أن بعض أبحاث المعرفة ، كأبحاث علم الأرصاد الجوية - قد نظمت عن طريق جمع ملاحظات تختص بحوادث من نوع معين ، يستطيع رجل العلم أن يرقب حدوثها ، ولو أنه لا يستطيع تصويرها حين يريد . هناك أبحاث أخرى كأبحاث علم الكيمياء لا تُنظَّم عن طريق ملاحظة الظواهر حين حدوثها فحسب ، ولكن عن طريق استحداثها تحت ظروف أعدت إعداداً دقيقاً . وهناك نوع ثالث

عن البحوث ينظم ، لا عن طريق مشاهدة الظواهر إطلاقاً ، وإنما عن طريق افتراض سلسلة من الفروض العلمية ، وتتبع نتائج هذه الفروض بأقصى ما يمكن من الدقة العلمية .

لكن التاريخ لا ينظم بطريقة من هذه الطرق . تفصيل ذلك أن الحروب والثورات والأحداث الأخرى التي يعرض لها ، لا يمكن أن يستحدثها المؤرخون ، بمثل هذه الدقة ، حتى يمكن دراستها ، تبعاً لأساليب أو مقاييس الدقة العلمية . كذلك لم يحدث أن شاهد المؤرخون هذه الحروب ، وهذه الثورات على نحو ما يشاهد علماء التاريخ الطبيعي الظواهر المادية التي يعرضون لدراستها . إنك لتجد أن علماء الأرصاد الجوية والفلكيين ، يقومون بمساحات شاقة تتكلف نفقات باهظة ، رغبة منهم في مشاهدة نوع الظواهر التي يهتمون بدراستها ، لأنهم تبعاً لما رسموه لأنفسهم من مقاييس للمشاهدة ، لا يقنعون بوصف يأتيهم من جانب من ليست لهم خبرة بالمشاهدات . ولكن المؤرخين لا يقومون برحلات إلى البلاد التي تنشب فيها الحروب والثورات . . وليس السبب في هذا هو أن المؤرخين أقل نشاطاً أو شجاعة من علماء الطبيعة ، أو أنه ينقصهم المال للقيام بهذه الرحلات . ولكن السبب هو أن الحقائق التي قد تأتيهم عن طريق هذه الرحلات ، مثلها كمثل الحقائق التي نتعلمها عن طريق الثورات أو الحروب الداخلية المفتعلة التي نتمتع بإحداثها في صورة من الصور ، قلما تعلم المؤرخين شيئاً مُجدياً .

والعلوم التي تقوم على المشاهدة والتجربة ، تتشابه من حيث إنها تهدف إلى الكشف عن خواص دائمة أو متكررة في كل الأحداث أو الظواهر التي تتكون من نوع واحد . . فعالم الأرصاد الجوية يدرس إعصاراً من الأعاصير ليتقارن بينه وبين الأعاصير الأخرى ، وعن طريق دراسة عدد من هذه الأعاصير ، يأمل أن يكشف عن الخواص التي تصدق على هذه الأعاصير جميعاً : ومعنى ذلك أنه يكشف عن طبيعة هذه الأعاصير : ولكن

المؤرخ ليس أمام هدف من هذا النوع ، فلو أنك وجدته في فرصة من الفرص بعرض لدراسة حرب الأعوام المائة ، أو ثورة ١٦٨٨ ، لما استطعت الاستدلال على أنه في المراحل الأولى من بحث يهدف في نهايته إلى الوصول إلى نتائج تصدق بصفة عامة على الحروب والثورات ، على النحو الذي نعرفه . . فلو أنه كان في المراحل الأولى لبحث ما ، لكان معنى هذا أنه يصدد دراسة عامة للعصور الوسطى أو القرن السابع عشر ، والسبب في هذا هو أن العلوم التي تقوم على المشاهدة والتجربة تُنظَّم بطريقة غير الطريقة التي ينظم بها التاريخ . إنك لتجد في تنظيم البحوث الخاصة بعلم الأرصاد الجوية ، أن القيمة النهائية لما شوهد من ظواهر مادية تتعلق بإعصار واحد ، مشروطة بعلاقته بالظواهر التي تتعلق بأعاصير أخرى . . ونجد في تنظيم دراسة البحوث التاريخية ، أن القيمة النهائية لما أمكن معرفته عن حرب الأعوام المائة ، ليست مشروطة بعلاقتها بما نعرفه من الحروب الأخرى ، وإنما هي مشروطة بعلاقتها بما نعرفه عن أشياء أخرى فعلها الناس في العصور الوسطى .

ونجد قياساً إلى هذا ، أن الفرق واضح بين تنظيم أسلوب البحث التاريخي وعلوم « القياس الدقيق » . والواقع أن مثل التاريخ كمثل علوم القياس الصحيح ، من حيث إن العمليات الطبيعية للفكر ، تقوم على الاستدلال ، أي أنها تسلم في أول الأمر بهذه المقدمة (premises) أو تلك ، ثم تتساءل بعد ذلك عما تنتهي إليه هذه المقدمة . . ولكن المقدمات في التاريخ تختلف اختلافاً كبيراً عنها في هذه العلوم . . تفصيل ذلك أن المقدمات في علوم القياس الدقيق ، هي افتراضات علمية (assumptions) ، كما أن الأسلوب التقليدي للتعبير عنها ، هو الجمل التي تبتدئ بصفة أمر ، فتتملى افتراضاً معيناً مثل قولنا :  $أ ب ج$  مثلث فيه «  $أ ب = أ ج$  » ، أما في التاريخ فلا توجد هناك افتراضات ، وإنما توجد حقائق - من النوع الذي يقع تحت بصر

المؤرخ : مثل ذلك ما يراه مطبوعاً في صحيفة أمامه من صورة يخيل إليه أنها امتياز ، منح ملك معين بمقتضاه بعض الأراضي لدير من الأديرة ، وكما أن المقدمات مختلفة ، فالنتائج مختلفة أيضاً : فالذي يحدث في العلوم البحتة ، هو أن تكون النتائج خاصة بأشياء لا تخضع لحدود الزمان أو المكان ، ولو فرض أن كانت هذه الأشياء في مكان ما ، لكان معنى ذلك أنها في كل مكان ، أو فرض أنها حدثت في زمان ما لكان معنى ذلك أنها تحدث في كل الأزمنة : أما في التاريخ فالنتائج تنصرف إلى الأحداث ، لكل حادثة مكانها وتاريخها المعين . إن معلومات المؤرخ عن المكان والتاريخ ، تتفاوت من حيث الدقة والتحديد : ولكنه يعلم على الدوام أن ثمة تاريخاً ومكاناً معينين ، كما يعلم في حدود معينة ، ما هو هذا التاريخ وأين يقع هذا المكان ، إذ الواقع هو أن هذه المعرفة جزء من النتيجة التي ينتهي إليها استناداً إلى ما لديه من حقائق .

على أن هذه الاختلافات من حيث المقدمات والنتائج ، تتضمن اختلافاً كلياً في أساليب البحث التي تنتهجها هذه العلوم المختلفة : تفصيل ذلك أن العالم الرياضي ، إذا ما انتهى إلى قرار بشأن المسألة التي يريد حلها ، كانت الخطوة التالية أمامه ، هي أن يضع الافتراضات الكفيلة بالوصول إلى هذا الحل ، وهذا بدوره يتضمن الرجوع إلى مقدرته على الابتكار . وكذلك إذا ما انتهى المؤرخ إلى قرار بشأن مشكلة معينة ، كانت الخطوة التالية أمامه ، هي أن يضع نفسه في مركز يخوّل له أن يقول إن الحقائق التي أشاهدها الآن ، هي الحقائق التي أستطيع الاستدلال منها على حل للمشكلة التي أجدني بصدد حلها : ليست مهمته هي ابتكار شيء ، وإنما هي كشف شيء ، وكذلك نجد أن النتائج النهائية ، تختلف في الحالتين من حيث تنظيم المادة العلمية : تفصيل ذلك أن الأسلوب أو الطريقة التقليدية التي اتبعت في تنظيم العلوم البحتة ، تعتمد على العلاقات المنطقية الخاصة بالأسبقية والتبعية :

معنى ذلك أن قضية منطقية توضع قبل الأخرى ، لو أن فهم الأولى شرط أساسى لفهم الثانية . أما الطريقة التقليدية التى اتبعت فى تنظيم المادة التاريخية ، فتعتمد على سجل الأحداث ، أى أن الحادثة التى تسبق الأخرى هى التى سبقتها من حيث الترتيب الزمنى .

نريد أن نقول إذن ، إن التاريخ علم من نوع خاص ، هو علم ينصرف إلى دراسة الأحداث التى لا سبيل لنا إلى مشاهدتها الآن ، دراسة تستند إلى الاستدلال ، نستطرد فيه استناداً إلى شيء آخر نستطيع مشاهدته — ذلك هو الشيء الذى يسميه المؤرخ « المادة التاريخية » لدراسة الأحداث التى يهتم بدراستها .

#### ١ - التاريخ بوصفه مادة تعتمد على الاستدلال :

يشترك التاريخ مع غيره من سائر الدراسات العلمية فى أمر ما ، ذلك هو أن المؤرخ ليس له أن يدعى صدق فقرة واحدة من فقرات المعرفة ، إلا إذا استطاع تبرير ادعائه هذا ، وذلك بأن يعرض على نفسه أولاً ، وعلى إنسان آخر مقتنر يقبل أن يتبع ما استند إليه المؤرخ من تدليل ثانياً — تلك الأسس التى يبرر بها صدق ادعائه : هذا هو الذى قصدنا إليه آنفاً بقولنا : إن التاريخ دراسة تقوم على الاستدلال . إن المعرفة التى تضاف على إنسان ما صفة المؤرخ ، هى معرفة بما يمكن أن تتمخض عنه المادة التاريخية الموجودة أمامه من برهان ، يصدق على أحداث معينة أو يفسرها . فلو فرض أن استطاع هو ، أو استطاع إنسان غيره ، أن يحصل على نفس هذه المعرفة التى تختص بنفس هذه الأحداث عن طريق الذاكرة أو العلم بالغيب أو آلة « ولز » التى تنظر إلى أحداث الماضى ، لما كانت هذه من قبيل المعرفة التاريخية : وهنا سيقوم الدليل على أنه لم يستطع أن يبرر أمام نفسه ، أو أمام أى ناقد آخر يتصدى له ، تلك المادة التاريخية التى اشتق منها معرفته هذه .



نريد هنا أن نقول « الناقد » لا المتشكك ، لأن الناقد شخص يقبل ، بل يرتضى أن يعرض لأفكار أحد غيره ليتبين بنفسه ما إذا كانت هذه الأفكار : قد التزمت جادة الصواب . في حين أن المتشكك لا يقدم على هذا ، ولأنك لا تستطيع أن تجبر إنساناً على التفكير أكثر مما تستطيع أن تجبر حصاناً على الشرب ، ولا توجد طريقة تستطيع بها أن تقنع الشخص المتشكك ، بسداد نوع من التبدليل الذى يستند إلى الفكرة ، كذلك لا محل للاعتقاد فى صديق إنكاره لما يعرض له : والواقع أن معرفة شخص ما تقاس بالحكم الذى يصدره عليه زملاؤه الذين يتساوى معهم .

وهذا القول بأن أية مادة تدعى أنها من قبيل المعرفة — ( أو تندرج تحت مفهوم المعرفة ) يتعين عليها أن تثبت صديق هذا الادعاء ، عن طريق تبيان الأسس التى تستند إليها فى دعواها — قول يستند إلى الطابع العام ، الذى يتميز به العلم ، ولأن مرده فى الأصل إلى أن كلمة « علم » تصدق على أية معرفة نظمت تبعاً لأسلوب البحث العلمى : فإذا قلنا بأن المعرفة ، تستند إلى الاستدلال ، فذلك قول معناه أن هذه المعرفة ، قد نظمت تبعاً لأسلوب البحث العلمى : أما التساؤل عن حقيقة الذاكرة ، وعما إذا كانت هذه الذاكرة من قبيل المعرفة ، أو لا تمت إليها بصلة ، فلا محل للعرض لهذه الأسئلة فى كتاب عن التاريخ : إذ الواضح على الأقل ، هو أن الذاكرة ليست من قبيل التاريخ ، بالرغم مما قاله « بيبكون » وغيره فى هذا الصدد : والسبب فى ذلك هو أن التاريخ نوع من أنواع المعرفة التى تقوم على الاستدلال أو التى نظمت تبعاً لمنهج العلمى ، فى حين أن الذاكرة لا تقوم على الاستدلال ، ولا تمت بصلة للتنظيم العلمى : فلو أنى قلت « أذكر أنى كتبت خطاباً لفلان فى الأسبوع الماضى » فتلك عبارة من الذاكرة ، ولكنها ليست عبارة تاريخية : ولكن لو استطعت أن أضيف إليها : « وأن ذاكرتى لا تخدعنى لأن هذه هى إجابته عن خطابى » ، كان ذلك بمثابة دليل أستند

إليه في صدق عبارة قلتها عن الماضي ، وهو قول يعتبر من قبيل التاريخ : وأجد لنفس السبب ، أننا لسنا بحاجة في موضوع كالموضوع الذى نعرض له الآن ، إلى مناقشة ما يذهب إليه بعض الناس ، من أنهم حين يوجدون في مكان تكررت أو تتكرر فيه حادثة من الحوادث ، يستطيعون بطريقة أو بأخرى ، أن يروا الحادثة أمام أعينهم : والذى يحدث في الواقع في فرص من هذا النوع ، سواء أفاد أو لم يفد الناس فيما يختص بمعرفتهم عن الماضي ، وبفرض مشاهدتهم لما يحدث وقتئذ ، يعتبر بلا جدال من المسائل الهامة ، ولكن ليس هذا مكان العرض لها . إذ حتى لو فرضنا بأن الناس قد استفادوا فعلاً شيئاً من المعرفة بالماضى ، فليست هذه المعرفة من النوع الذى يستند إلى الاستدلال ، أو التى قد نظمت تبعاً لأسلوب البحث العلمى : وليست هذه من قبيل المعرفة العلمية ، ولا هى من قبيل التاريخ :

## ٢ - أنواع مختلفة من الاستدلال :

هناك أساليب علمية مختلفة تنتظم العلوم المختلفة ، وتلك قاعدة يجب أن يتبعها ( وتلك في الواقع هى نفس الفكرة في تعبير آخر ) ، أن العلوم المختلفة تتميز بأنواع مختلفة من الاستدلال ؛ تفصيل ذلك أن الصلة التى تربط بين المعرفة وبين الأسس التى تستند إليها ، تختلف في فرع من فروع المعرفة عنه في آخر : وهذا التكييف لطبيعة الاستدلال ، بما يتبعه من أن الشخص الذى عرض للدراسة طبيعة الاستدلال على هذه الصورة - ولنصف على هذا الشخص صفة العالم بالمنطق - يستطيع استناداً إلى الناحية الصورية البحتة ، أن يحكم على صدق ضرب من ضروب الاستدلال ، ولو أنه في الواقع ليس على بيئة من موضوع هذا الاستدلال ، ( أو مما يصدق عليه هذا الاستدلال <sup>(١)</sup> الصورى ) ، تكييف مرده إلى نظرية « أرسطو » : ولكن هذا في

( ١ ) عبارة تفسيرية من عند المترجم .

الواقع من قبيل الوهم الخاطئ ، ولو أن كثيراً من العظماء الذين لقنوا منطق أرسطو واقتصروا عليه ، وعلى أنواع أخرى من المنطق اشتقت نظرياتهم<sup>(١)</sup> منه ، ما زالوا يعتقدون في صدقه .

على أن التقدم العلمى الذى استطاع الإغريق القدماء تحقيقه ، انحصر فى الأصل فى العلوم الرياضية ؛ وإذن كان إنتاجهم الرئيسى فى منطق الاستدلال ، منصرفاً بطبيعة الأمر إلى نوع الاستدلال الذى نجده فى علوم الرياضة البحتة . فلما بدأت العلوم الطبيعية الحديثة التى تقوم على الملاحظة والتجربة تتبلور فى أواخر العصور الوسطى ، كان لابد من الثورة على منطق أرسطو ، وبخاصة الثورة ضد نظرية أرسطو فى البرهنة المنطقية (أو الرياضية) ، التى لم تكن لتستطيع فى أية صورة كانت ، أن تستغرق أسلوب البحث الذى كان متبعاً فى العلوم الجديدة ؛ فكانت نتيجة ذلك أن نشأ تدريجياً منطق جديد للاستدلال يقوم على تحليل الطريقة المتبعة فى دراسة العلوم الطبيعية الجديدة : وما زالت كتب المنطق المتداولة اليوم تحمل طابع

---

(١) ربما استطاع القارئ أن يقتفر لى بعض الذكريات الشخصية التى أحتفظ بها فى هذا السياق : كنت فى وقت من الأوقات شاباً ، حين قدم زائر من كبار العلماء وألقى محاضرة على جمهور من المستمعين الجامعيين فى هيئة جامعية ، تناول فيها موضوعاً يختص بالأبحاث الأثرية ، وتصادف أن كان هذا الموضوع فى دائرة العلوم التى أتخصص فى دراستها . الذى حدث هو أن النقطة التى تصدى للدفاع عنها كانت فتحة جديداً أو هى من نوع الانقلاب الجديد فى عالم المعرفة ، وكان من السهل على شخص مثل حينئذ ، أن يتبين أن الأستاذ المحاضر ، قد أثبت وجهة نظره إثباتاً كاملاً ، لم يترك صغيرة ولا كبيرة ، ولقد تصورت - وكان ذلك حماقة منى - أن مثل هذا للتدليل الواضح الذى يستند إلى منطق دقيق لا يحتمل الشك ، لابد أن يقنع كل من استمع إليه ، بما فى ذلك أى إنسان لم يحدث فى الماضى ، أن عرف شيئاً أو أتاحت له معرفة شيء ، عن موضوع هذا التدليل : لقد ساورنى فى أول الأمر شعور بالفشل والاضطراب البالغ الشدة ، ولكنى بضى الوقت ، استطعت أن أتعلم الشيء الكثير عن طريق ما اكتشفته ، من أن البرهان الذى ساقه الأستاذ المحاضر قد فشل فشلاً تاماً حتى فى إقناع « جهابذة » المنطق ، الذين أتاحت لهم فرصة حضور المحاضرة .

هذه الثورة ، فيما يختص بالتفرقة بين نوعين من الاستدلال - استدلال استنباطي وآخر استقرائي . ولم يحدث في أواخر القرن التاسع عشر ، أن بلغ الفكر التاريخي مرحلة من التطور يمكن أن تقارن بالمرحلة التي بلغتها العلوم الطبيعية في أوائل القرن السابع عشر ، ولكن هذا التطور لم يبتدئ بعد ، لكي يحدث الأثر المطلوب في هؤلاء الفلاسفة الذين يؤلفون كتباً عن المنطق .

والطابع الرئيسي الذي يتميز به الاستدلال في علوم الرياضة البحتة ، هو هي الخاصة التي حاول المناطقة الإغريق صياغتها في قالب نظري ، حين صاغوا القواعد التي يقوم عليها القياس ، هو نوع من الجبرية المنطقية ، التي تلزم الشخص الذي يضع بعض الافتراضات العلمية ، أن ينتهي منها إلى افتراضات أخرى ما دام قد التزم بالأولى . والذي يضع هذه الافتراضات ، يتمتع بحرية الاختيار في اتجاهين : أولها أنه لا يلتزم بمقدمة معينة أو افتراض علمي معين يبتدئ به ( تلك حقيقة يُعبّر عنها من الوجهة الفنية بقولهم : « إن المقدمات الأولى للبرهنة الرياضية مقدمات لا سبيل إلى تبين صحتها أو كذبها » ) . وحتى إذا ما التزم بمقدمة معينة ، لم يزل يحتفظ بحريته في عدم الاسترسال في التفكير متى أراد ذلك . أما الذي لا يستطيع أن يفعله ، فهو أن يأتي بمقدمة الاستدلال ، ثم يسترسل في التفكير إلى أن ينتهي إلى نتيجة لا تتفق مع ما يجب أن ينتهي إليه القياس من نتيجة علمية .

أما فيما يسمى بالاستدلال « الاستقرائي » فلا يوجد مثل هذا الإجبار ، تفصيل ذلك أن جوهر العملية الاستقرائية هو أننا متى جمعنا الظواهر التي شاهدناها جنباً إلى جنب ، واستطعنا أن ننتهي منها إلى وضع معين أو نتيجة معينة ، استطرادنا إلى تطبيق هذه النتيجة في أفق غير محدود . مثلاً في ذلك كمثل الرجل الذي وضع بضع نقط على ورقة بيضاء من ورق المربعات ، ثم قال لنفسه : « هذه النقط التي رصدها تصف صورة قطع مخروطي «أو مكافئ» ثم استطراد قياساً إلى هذا في رسم أكبر عدد ممكن من القطوع

في كل جهة من الجهتين . هذا هو الذى يوصف من الوجهة الفنية بقولهم « الانتقال من المعروف إلى غير المعروف » أو « من الجزئيات إلى الكليات »<sup>(١)</sup> ، والأمـر الجوهرى فى هذا التفكير « الاستقرائى » - وهو الأمر الذى لم يتبينه هؤلاء الذين يضعون نظريات تنتظم مثل هذا التفكير - هو أن الخطوة التى نضفى عليها هذا الوصف ، أن تكون من قبيل العمليات التى نستطرد إليها بفعل الضرورة المنطقية . والمفكر الذى يلجأ إلى استخدامها حرّاً من الوجهة المنطقية ، فى أن يستطرد أو لا يستطرد إلى هذه الخطوة . إذ لا يوجد فى هذه النتيجة أو الصورة التى انتهى إليها ( عن طريق هذه المشاهدات التى قام بها هو أو غيره ) ما يفرض عليه الاستطرد على هذه الصورة المتقدمة ، أو فى الحقيقة ، الاستطرد إطلاقاً . والسبب الحقيقى فى إغفال هذا الأمر الواضح كل الوضوح ، هو أن الناس قد أخذوا بسحر منطق أرسطو ، إلى الحد الذى جعلهم يفكرون بأنهم استطاعوا أن يتبنوا صلة وثيقة بين التفكير « الاستنباطى » والتفكير الاستقرائى ، أكثر مما يبدو فى الحقيقة أو فى الواقع : ومعنى ذلك صلة بين العلوم الرياضية أو المنطقية البحتة ، وبين تلك العلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة : الواقع أن نقطة البدء فى الحالتين ، متى كنا بصدد شىء نريد التدليل على صدقه ، هو الخطوات الأولى التى اصطلح على أنها المقدمات . والذى يحدث فى الحالتين كذلك ، هو أن المقدمات تُثبت صدق النتيجة ، ولكن بينما نجد فى علوم المنطق والرياضة البحتة ، أن من شأن هذه المقدمات Premises أن تفرض النتيجة ، بحيث تبدو هذه النتيجة ضرورة منطقية لا محيص عنها ، نجد فى العلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة ، أن من شأن هذه المقدمات تبرير النتيجة . ولا شىء غير ذلك أى أنها تحول أى إنسان ، أن يعتقد فى صدقها متى أراد ذلك . فإذا ما قيل بأن هذه المقدمات ، « تثبت » صدق النتيجة ، فذلك لا ينصرف

( ١ ) بتعبير أدق : من القضية الجزئية إلى القضية الكلية متى تجاوزنا مرحلة الإدراك الحسى .

إلى أن النتيجة ضرورية من الوجهة المنطقية ، وإنما هي نتيجة يمكن الأخذ بها - وهو المعنى الدقيق المعقول لكلمة « تثبت » (approuver : probare) مما لا حاجة بنا إلى إيضاح تفصيله .

فإذا قيل بأن إباحة الأخذ بهذه النتيجة من الوجهة العملية ، مثله كمثل غيره من ضروب الإباحة ، معناه في الواقع الالتزام بالنتيجة التي تنتهي إليها قياساً إلى هذه المقدمات ، فما ذلك إلا لأن المفكر الذي يستعين بهذا الضرب من التفكير ، لا يعتقد أنه حرٌّ أو مقيد في الاستطراد إلى النتيجة كما يشاء ، وإنما هو يجد نفسه مضطراً إلى هذا ، وإلى أن يسلك مسلكاً معيناً فيه ، تبعاً لأسلوب استقرائي خاص ، وتلك هي ضروب الالتزام ، التي إذا تصدينا للبحث في تاريخها ، وجدنا مردّها إلى بعض معتقدات خاصة بالطبيعة والله « سبجانه » الذي خلقها ، ولا معنى الآن للاستطراد أبعد من هذا في تفصيل هذه النقطة في هذا الكتاب . ولكن ربما لا يخرج بنا عن هذا البحث ، أن نضيف إلى ما قلناه ، أنها لو بدت على شيء من التناقض في نظر بعض القراء ، فالسبب الوحيد في هذا ، هو أن الحقائق قد طمست بفعل دخان ما كتب من قبيل الدعاية في هذا الموضوع ، تلك الدعاية التي ابتدأت بحركة « الاستنارة » في القرن الثامن عشر ، ثم استمرت نتيجة « للصراع بين الدين والعلم » في القرن التاسع عشر ، واستهدفت نقد أصول الدين المسيحي لمصاحبة ما افترض أنه « نظرة علمية إلى الكون المادي » ، وهي النظرة التي نعتمد عليها في الواقع ، ولن يكون لها بقاء برهة واحدة بعد تخطيطها . ولو أنك صرفت النظر عن أصول الدين المسيحي ، لما كان هناك وازع يدفع رجل العلم للاستطراد في تفكيره قياساً إلى الاستقراء ، ولو أنه استمر في التفكير على هذا الأساس ، فما ذلك إلا لأنه على غير بيئة منه ، يتبع تلك الأوضاع التي احترفتها أو اصطلمحت عليها الهيئة الاجتماعية التي يعيش فيها .

٣ - الشهادة : سنجد قبل العرض لوصف الخصائص العلمية التي تميز

الاستدلال التاريخي من الناحية الإيجابية ، أنه من المجدى أن نبتدىء بالعرض لها من الناحية السلبية - بذلك نعرض لشيء طالما أخطأ الناس في تقديره ، فزعموا أنه من قبيل الاستدلال التاريخي : تفصيل ذلك أن التاريخ دراسة مستقلة ، مثله في ذلك كمثل أية دراسة علمية . المؤرخ الحق ، بل إنه ملزم في نفس الوقت ، أن يفكر - استناداً إلى منهج البحث الذي يتبعه في دراسته لموضوعه - في الحل الصحيح لكل مشكلة تعترضه في طريق أبحاثه العلمية . وهو لا ينبغي عليه ، بل ليس من حقه أن يسمح لأي إنسان آخر ، أن يحمل عنه تبعه هذا التفكير . ولو أن إنساناً آخر كائناً من كان - يستوى في ذلك المؤرخ الخاذق ، وشاهد العيان ، والشخص الذي هو موضع ثقة الإنسان الذي فعل الشيء الذي هو موضوع البحث ، أو حتى نفس الإنسان الذي فعل هذا الشيء - أعطاه صحيفة تحتوي على هذه الإجابة بصورة كاملة غير منقوصة ، فكل ما يستطيع عمله هنا هو أن يرفضها . وليس ذلك اعتقاداً منه بأن مخبره هذا يحاول تضليله ، أو أنه هو نفسه قد ضلل به ، ولكن لأنه لو قبلها ، لكان معنى ذلك أنه تخلى عن استقلاله كمؤرخ ، وأبان لإنسان آخر أن ينجز له ما كان حقاً عليه ، لو أنه كان مؤرخاً من النوع العلمي ، أن ينجزه لنفسه . ولا حاجة في لأن أقدم للتأري برهاناً على صدق عبارتي هذه ، لأنه لو كان على علم بشيء من أبحاث التاريخ ، لتبين صدق كلامي هذا استناداً إلى تجاربه الخاصة . فإذا لم يكن يعرف أن هذا صدق ، كان معنى ذلك أنه لا يعرف قدرأ كافياً عن التاريخ ، يمكنه من الاستفادة من هذا البحث ، وخير ما يعمل به هو أن يعكف على القراءة في الحال .

وإذا ما قبل مؤرخ إجابة كاملة عن سؤاله تقدم له بها شخص آخر ، كان هذا الشخص هو حجته في الموضوع ، وكان القول الذي أدلى به هذا الشخص « الحجة » في الموضوع ، والذي قبله المؤرخ هو الشهادة "Testimony" . وطالما زين للمؤرخ ، أن يقبل ما قاله الحجة في الموضوع ،

ويسلم به على أنه حكم تاريخي صادق ، كان من الواضح أنه لم يعد مؤرخاً ،  
ولكننا لا نعرف له اسماً آخر .

ولكني لا أقصد بهذا أن الشهادة لا ينبغي أن تقبل إطلاقاً . فالذي  
يحدث في الحياة العملية في كل يوم من الأيام ، هو أننا نقبل - ونحن على حق  
في هذا - الأنباء التي تأتينا من قبل أناس آخرين ، نعتقد أنهم على بينة من  
الأمور ، وأنهم صادقون فيما يقولون ، بل ولدينا من الأسباب ما يحملنا على  
هذا الاعتقاد . كذلك لست أنكر ولو أتي لاؤكد ، أنه قد توجد هناك  
بعض الحالات ، كمثل الحالات التي نعتمد فيها على الذاكرة مثلاً ، والتي  
يلتزم فيها قبولنا للشهادة إلى أبعد من مجرد الاعتقاد ، فيكون بمثابة المعرفة  
الحقة . ولكن الذي أذهب إليه هو أن مثل هذه الشهادة ، لن تكون من قبيل  
المعرفة التاريخية ، لأنها ليست من قبيل المعرفة العلمية . . أقول ليست هذه  
من قبيل المعرفة العلمية ، لأنها لا يمكن أن تدعم استناداً إلى الأسس التي تقوم  
عليها ، فإذا ما وجدت مثل هذه الأسس ، لم تصبح القضية التي نحن بصدددها  
قضية شهادة . أي أن « الشهادة » متى استندت إلى دليل ، لم يعد قبولنا لها  
قبولاً لشهادة من نوع الشهادات التي نعرفها ، وإنما هو إثبات صدق شيء  
استناداً إلى دليل قائم هو المعرفة التاريخية .

٤ - المتطلبات : وهناك نوع من التاريخ يعتمد اعتماداً كلياً على شهادة  
الثقة ، وأجد كما قلت أن هذا لا يعتبر من قبيل التاريخ إطلاقاً ، وإن كنا  
لا نجد اسماً آخر نصفه عليه . إن الطريقة التي يسير عليها هذا التاريخ ،  
تبتدىء بتحديد الموضوع الذي نريد أن نعرف عنه شيئاً ، ثم نعمل إلى البحث  
عما ورد عن هذا الموضوع ، سواء أكان هذا كتابة أم مشافهة ، قصد به  
أن يكون منسوباً لمن ساهموا في هذه الأحداث فعلاً ، أو إلى شهود عيان  
شاهدوها فعلاً ، أو إلى أشخاص يعيدون ما قاله لهم هؤلاء الذين ساهموا في  
الأحداث ، أو الذين شاهدوها أو قاله لهم مخبروهم ، أو هؤلاء الذين أخبروا



من أخبرهم وهكذا . ومتى وجد المؤرخ في مثل هذا البيان ، شيئاً يتصل بموضوعه ، اقتبس هذا الشيء وأدججه في موضوعه . بل قد يكون اضطر إلى ترجمته ، وأعاد صياغته في أسلوب يعتقد أنه يناسب الموضوع . والذي يحدث كقاعدة عامة ، متى توفرت لديه المصادر أو البيانات التي يستطيع أن يستقي منها ، هو أن يجد بيانا منها يختلف في روايته عن آخر ، فيعتمد في مثل هذه الحالة إلى إدماج هذين البيانيين أو البيانات كلها في الصورة التي يخرجها هو . سيجد في بعض الأحيان أن بيانا من هذه البيانات ، يتناقض مع الآخر ، وهو في هذه الحالة ما لم يستطع التوفيق بين هذين المتناقضين ، لا بد أن يقرر التغاضي عن أحدهما . وهو إجراء - لو أن لمثل هذا المؤرخ ضميراً - لاستتبعه أن يتناول بالنقد والتحليل هذين المصدرين المتناقضين ، ونصيب كل منهما من ثقة يمكن أن تنسب إلى أقواله . وقد يجد في بعض الأحيان ، أن أحد هذه المصادر ، أو أن هذه المصادر كلها تخبره بحديث لا يستطيع أن يصدقه إطلاقاً - حديث يحمل طابع الخرافات والأقوال التي سادت في عصر هذه الراوية التاريخي ، أو المجتمع الذي يعيش فيه ، والتي لا يمكن أن تسيعها عقلية جيل مستنير ، وهو لذلك يحذفها .

والتاريخ الذي يقوم على اقتباس وجمع أقوال مستقاة من مصادر مختلفة ، سأطلق عليه « المقتطفات » . وأعود فأكرر أن هذا ليس من قبيل التاريخ إطلاقاً ، لأنه يقصر دون استيفاء الشروط الجوهرية للعلم . ولكن ظل هذا هو نوع التاريخ السائد حتى عهد قريب : كذلك نجد أن جزءاً كبيراً من التاريخ الذي ما زال يقرؤه الناس حتى اليوم ، وحتى جزءاً كبيراً من التاريخ الذي يكتبه المؤرخون اليوم من هذا الطراز . . وأجد نتيجة لهذا ، أن هؤلاء الذين يعلمون قليلاً عن التاريخ ( وربما ما زال بعضهم يمشي في قراءة هذه الصحائف بالرغم من وداعى الأخير ) سيجيبون على الفور « لماذا تنفى عن هذا الإنتاج صفة التاريخ ، إنه هو التاريخ بعينه . »

يل إن جمع المقتطفات هي الطريقة المتبعة في كتابة التاريخ<sup>١٦</sup> وذلك هو السبب في أن التاريخ ليس بعلم ، بل إن تلك حقيقة يعرفها الناس جميعاً ، بالرغم مما يسوقه هؤلاء المؤرخون المحترفون من ادعاءات لا أساس لها ، أولئك الذين يُضخِّمون المهمة الملقاة على عاتقهم . ولذلك سأعرض في إيجاز للأدوار التي مرت فيها طريقة جمع المقتطفات هذه كأساس للتاريخ .

كانت طريقة جمع المقتطفات هذه هي أسلوب البحث التاريخي الوحيد ، في العهد الإغريقي الروماني الأخير أو العصور الوسطى . ولقد اتبعت هذه الطريقة في أبسط صورها . تفصيل ذلك ما دأب عليه المؤرخ من جمع الأقوال التي صدرت عن الرواة ، سواء أكانت هذه شفوية أم مكتوبة ، وإخضاعها كلها لحكم يصدره هو شخصياً ، يقرر مدى ثقته فيها ، ثم جمعها كلها للنشر ، بذلك يكون الجهد الذي بذله في هذا الصدد ذا شقين ؛ أحدهما يتعلق بصياغة المادة — ذلك هو عرض الموضوع في صورة مرتبطة متماسكة ونوع من القصص المقنع — والشق الثاني يتعلق بالأسلوب البياني — لو أبحث لنفسي استعمال هذه الكلمة — للإشارة إلى أن معظم مؤرخي العصور القديمة والوسطى استهدفوا الدفاع عن قضية — غالباً ما كانت من نوع القضايا الفلسفية أو السياسية أو التي تتعلق بأصول الدين .

ولم يحدث إلا في القرن السابع عشر ، حين اكتمل إصلاح أو تنقيح مناهج البحث في العلوم الطبيعية بعد العصور الوسطى ، أن ابتدأ المؤرخون في التفكير في ضرورة إصلاح أو تنقيح مناهج البحث التاريخي . حينئذ ظهرت حركتان جديدتان في مناهج البحث التاريخي ، انصرفتا الأولى إلى دراسة علمية تحليلية لما ورد عن الثقة الرواة ، تستهدف تحديد مبلغ رواياتهم من الصدق ، وبصفة خاصة ، دراسة الأسس التي يمكن أن تحدد

مدى هذا الصدق والاعتماد عليه . أما الثانية ، فكانت تستهدف توسيع نطاق المصادر الرئيسية للتاريخ ، وذلك عن طريق الاستفادة من المصادر غير المكتوبة ، كالعملات والحفر أو الكتابات المنقوشة على الجدران والمخلفات الأثرية التي ظلت حتى هذا العهد ذات أهمية ، لا للمؤرخين ، ولكن للذين يجمعون مخلفات القديم البائتد .

ولكن الحركة الأولى من هاتين الحركتين ، لم تتجاوز حدود المادة التاريخية التي تقوم على جمع المقتطفات ، وإن تكن قد دأبت على تغيير ما تميزت به من طابع . . وما إن فهم الناس أن قول مؤرخ معين لا ينبغي أن يُفسَّل على أنه حقيقة تاريخية ، من دون بحث علمي دقيق للمدى الذي يمكن أن يصدق عنده المؤلف بصفة عامة ، وتصدق الرواية التي جاء نقلا عنه بصفة خاصة ، حتى اختفت كلمة « الثقة » في الرواية ، فلم تعد تظهر في لغة منهج البحث التاريخي ، أو مصطلحاته ، إلا فيما يختص باستعمالها في المعنى العتيق البالي ؛ لأن الشخص الذي صدرت عنه الرواية ، لم يعد من الآن فصاعدا ، يعتبر المصدر الذي تؤخذ كلمته على أنها القول الفصل في الموضوع — الأمر الذي نعنيه بقولنا « الثقة في الرواية » التاريخية . . وإنما نظر إليه باعتباره فرداً تطوَّع ، فوضع نفسه موضع الشاهد الذي يناقش في أقواله ، وهو في ساحة التضاء . والوثيقة التي كانت هي الحجة في الموضوع حتى هذا الوقت ، أصبحت تحمل طابعاً خاصاً جديداً ، ربما صدقت عليه كلمة « مصدر تاريخي » source ، وتلك كلمة لا يعدو ، أن يكون معناها أن الوثيقة التي تحتوى على ما قيل في هذه الموضوع أو ذلك ، بمعزل عن أية فكرة توحى بقيمة هذه الوثيقة من الوجهة التاريخية . أى أن الوثيقة محل بحث "sub judice" ، وأن المؤرخ هو الشخص الذي يناط به الحكم على قيمتها .

هذا هو التاريخ الذي يقوم على النقد والتحليل ، على النحو الذي كتب

ابتداء من القرن السابع عشر ، وعلى نحو ما اعترف به رسمياً في القرن التاسع عشر ، حين وصف بأنه طابع القدسية قد أضفى على الوعي التاريخي . . . وهنا نسوق ملاحظتين على هذا العرض :

أولاهما : أن هذه الطريقة كانت وما زالت ، لم تخرج عن طريقة جمع المقتطفات في صورة من الصور . وثانيتهما : أنها كانت فعلاً ومن حيث المبدأ ، قد استبدل بها طريقة أخرى تختلف عنها كل الاختلاف .

١ - إن المشكلة التي نجد لها حلاً في النقد التاريخي ، مشكلة لا تهم إنساناً غير الإنسان الذي يمارس فعلاً طريقة كتابة التاريخ بوساطة جمع المقتطفات ، تستند هذه المشكلة إلى افتراض سابق ، هو أننا قد وجدنا في بعض المصادر بعض الأقوال أو الفقرات ذات المساس بالموضوع الذي نعرض له بالبحث . والمشكلة هي : هل ندمج هذه الأقوال أو الفقرات في القصص الذي نكتبه ، أو نعدل عنها ؟ الواقع أن أساليب البحث التي اصطلح عليها النقد التاريخي ، قد افترض أنها تحل هذه المشكلة بطريقة من طريقتين : الطريقة الإيجابية أو الطريقة السلبية . . تقول الأولى إن الفقرات قد تصلح للإبقاء عليها في «كشكول» المقتبسات ، أما الثانية فتقذف بها في سلة في المهملات .

٢ - ولكن كثيراً من المؤرخين في القرن التاسع عشر وحتى القرن الثامن عشر ، كانوا على بينة من أن المشكلة خرافية . . لقد أصبح معروفاً حينئذ ، أنك لو وجدت في مصدر من المصادر التاريخية بياناً لا تستطيع لسبب من الأسباب أن تقبله ، لأنه لا يصدق بحدايره ، فليس هذا مبرراً لرفضه بدعوى أن ليست له قيمة . . قد يكون هذا البيان أسلوبياً ، بل ربما كان من أقيم الأساليب التي اصطلح عليها الزمن الذي كتب فيه هذا البيان - للتعبير عن شيء لم تستطع أنت فهم معناه . لجهلك بهذه الأساليب التي اصطلح عليها .

لقد كان « فيكو » أول من أشار إلى هذه النقطة في مقدمة القرن الثامن عشر . . لا جدال في أن ألمانيا ، موطن التاريخ الذى يقوم على « النقد التحليلي » في أواخر القرن الثامن عشر ومقدمات القرن التاسع عشر ، لم تفتن إلى أهمية إنتاج « فيكو » بالشكل الذى كان ينبغي أن يكون عليه . ولكنه على أية حال لم يكن أمراً مجهولاً هناك ، إذ الواقع هو أن علماء من الألمان ، أولى أهمية بالغة مثل « ف . ا . ولف » ، قد اقتبسوا بعض آرائه . . والآن يتضح لأى قارئ عرض لما قاله « فيكو » ، أو لوثيقة تحمل بعض آرائه ، أن أهم ما يقال بصدد أى بيان ورد في مصدر تاريخي ، ليس هو صدق أو كذب هذا البيان ، ولكن ما ينطوى عليه من معنى . . فإذا ما تساءلت عن معناه ، كان ذلك تخطياً مباشراً لأسلوب البحث التاريخي ، الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، إلى أسلوب آخر لم يدون فيه التاريخ استناداً إلى الشهادة ، التى تضمنتها أوثق المصادر ، ولكن استناداً إلى ما استطعت أنت أن تنتهي إليه من نتائج .

فالتاريخ الذى يقوم على النقد والتحليل ، أمر ذو أهمية للطلاب الذى يعرض لمنهج البحث التاريخي اليوم ، باعتباره الصورة النهائية « للتاريخ » ، الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات عشية زواله ، وهنا لن أعرض لذكر أى مؤرخ بالذات أو أى إنتاج تاريخي بالذات ، عنواناً على انتهاء آخر طابع لتاريخ كتب استناداً إلى هذه الطريقة السالفة ، ولكن أقول إن أى مؤرخ ( لو حدث أن وجد هذا المؤرخ ) يدأب على استعمال هذه الطريقة ، أو أى إنتاج تاريخي صيغ على أساس هذه الطريقة وحدها ، لا بد أن يحمل طابع قرن مضى على الأقل .

هذا هو شأن حركة من الحركتين اللتين بعثتا التاريخ بعثاً جديداً في القرن السابع عشر . . أما الحركة الأخرى ، ونعني بها الحركة الأثرية ، فقد كانت على تناقض تام مع الأسس التى تقوم عليها طريقة جمع المقتطفات ،

وكان من الممكن أن تظهر في حالة واحدة فقط ، هي حالة زوال هذه الأسس . ولا حاجة بنا إلى معرفة يقينية بالعملات والنقوش ، لتبين أن ما تحمله من بيانات ، لا يمكن أن تكون محل ثقة لا يتسرب إليها التناقض ، وأن قيمتها في الحقيقة مقيسة بالدعاية ، أكثر مما هي مقيسة بما يمكن أن تنطق به من حقائق . . ومع ذلك ، فهذه الأشياء قيمة تاريخية خاصة بها ، لأن « للدعاية » أيضاً تاريخاً .

ولكن أن أحداً من القراء ، ما زال يفكر بأن التاريخ على النحو الذى يكتب به الآن ، ما زال يعتمد على طريقة جمع المقتطفات ، وكان على استعداد لأن يتحمل بعض المشقة رغبة منه فى التبدليل على صدق دعواه ، لتعين عليه أن يعرض لتاريخ اليونان حتى آخر حرب البلوونيز ( وهو المثل الذى انتقته اعتقاداً منى بأنه نهض دليلاً على صدق دعواه ، إذ الواقع هو أن هيرودوت وثيوسيديديس يظهران فى هذا السياق على أنهما الحجة فى الموضوع إلى درجة لا تحتل الشك ) ، ثم يعمد إلى مقارنة تفصيلية بين ما كتبه « جروتوس » فى هذا الموضوع ، وما جاء خاصاً به فى تاريخ كبرج القديم : فليضع خطأ تحت كل عبارة فى كل كتاب من الكتابين وسيجد لها أصلاً فى الصورة الأصلية لهرودوت أو ثيوسيديديس : ومتى استطاع أن يلم بأطراف الموضوع على هذه الصورة ، أصبح على بيضة من أنه قد تعلم شيئاً عن مدى ما أدخل على منهاج البحث التاريخى من تغيير ، إبان القرن الأخير .

٥ - الاستدلال التاريخى : قلنا فى البند الثانى إن البرهان ، إما أن يأتى

نتيجة حتمية منطقية ، كما هى الحال فى علوم الرياضة البحتة ، حيث يعرض الاستدلال بصورة تجعل من العسير إثبات المقدمات من دون إثبات النتيجة فى نفس الوقت ، وإما أن يكون من النوع الممكن المحتمل<sup>(١)</sup> فحسب ،

(١) سبق الإشارة التفصيلية إلى هذا حين قلنا ، إن التبدليل فى المنطق والرياضة البحتة =

كما هي الحال في العلوم « الاستقرائية » حيث كل ما يستطيعه البرهان ، هو أن يعطى المفكر مبرراً للقول بصدق النتيجة مع التسليم بأنه راغب في ذلك . والبرهان الذي يستند إلى الاستقراء ، وينتهي إلى نتيجة سلبية ، لابد أن يفرض علينا هذه النتيجة ، أى أنه لا يبيح لنا إطلاقاً أو للمفكر ، أن يثبت صدق النتيجة التي يريد إثبات صدقها . أما في حالة النتيجة الإيجابية ، فإن تكون هذه النتيجة إلا مجرد احتمال من الممكن أن نأخذ به .

فلو قصد بالتاريخ أن يعتمد على طريقة جمع المقتطفات ، فالنوع الوحيد من البرهان الذي يعرفه المؤرخ هو النوع الأخير ، لأن المؤرخ الذي يعتمد على طريقة المقتطفات ، لا يجد أمامه إلا مشكلة واحدة ، هي التي يمكن أن تحل استناداً إلى برهان من أى نوع كان . تلك هي مشكلة قبول أو رفض شهادة ذات مساس بالموضوع الذي يعرض لدراسته ، ونوع البرهان الذي يستند إليه في حل مشكلة من هذا النوع ، هو بالطبع النقد التاريخي . فلو أن هذا النقد انتهى به إلى نتيجة سلبية ، أى لو كان البيان الذي ورد ، أو كان مؤلفه لا يبعث على الثقة ، لكان هذا حائلاً بينه وبين قبوله ، مثل ذلك مثل النتيجة السلبية في برهان استقرائي ( خذ مثلاً على ذلك نتيجة تثبيت أن أحداثاً من هذا النوع الذي يعنى بدراسة تحدث في حالة غياب هذا النوع من الحوادث التي يأمل أن يجد فيها أسباباً للأحداث الأولى ) إذ تحول بين العالم الذي يعتمد على الاستقراء وبين أن يثبت صدق النظرية التي يريد إثبات صدقها . ولو أن النقد انتهى به إلى نتيجة إيجابية ، لكان أقصى ما يمكن أن يصل إليه عن هذا الطريق ، هو أن لا تناقض بين النتيجة والمقدمات .

---

— A'priori يعتمد على قوانين الفكر البحتة ، بدون إشارة إلى الكون المادى ، ولذلك فصل إلى نتائج مؤكدة Certitude « بخلاف التدليل في منطق الاستقراء العلمى The logic of "scientific induction" وهو الذى ينتهى بنا إلى نتيجة احتمالية "Treatise on scientific probability" ( سوزان ستينجزل لندن ١٩٣٠ ) .

تفصيل ذلك أن النتيجة الإيجابية في الواقع ، لن تعدو ، أن تكون أن الرجل الذي أدلى بالبيان لم يعرف عنه الجهل أو الخداع ، كما أن البيان نفسه لا يحمل طابعاً ينطق بأنه كاذب . ومع ذلك كله فقد يكون كاذباً ، وقد يكون المصدر الذي أدلى بهذا البيان ، ولو أنه بصفة عامة يتمتع بسمعة طيبة لأنه من أولى العلم ، ومن المشهود لهم بالنزاهة ، قد وقع في هذا الموضوع فقط ، فريسة لأنباء خاطئة عما حدث ، أو سوء فهم لما حدث ، أو لرغبة من جانبه تحذوه للكتمان أو تشويه ما عرف ، أو اعتقد بأنه القول الصدق في الموضوع .

ورغبة في تفادي ما قد يحدث من سوء فهم في هذا السياق ، يجدر بنا أن نضيف إلى ما قلناه ، ما قد يدور بخلد إنسان ، من أن هناك مشكلة أخرى تصادف المؤرخ الذي يعتمد في أسلوبه على طريقة جمع المقتطفات ، بالإضافة إلى هذا النوع من المشاكل الذي يختص بقبول أو رفض شهادة معينة : ذلك النوع الذي يجب أن يلتمس له حل عن طريق غير طرق النقد التاريخي ، هذه المشكلة الأخرى التي نشير إليها ، تتعلق بالنتائج التي تستتبع قبوله شهادة معينة ، أو التي تترتب على قبوله شهادة معينة فيما لو قرر هذا . ولكن هذه المشكلة لا تتعلق بالتاريخ الذي يقوم على طريقة « جمع المقتطفات » بصفة خاصة ، وإنما هي مشكلة قد تنشأ في التاريخ أو في القصص الذي يشبه التاريخ من أي نوع كان ، بل قد تنشأ في العلم أو في البحوث ذات الشبه بالعلم . تلك هي المشكلة العامة التي تتعلق بالتنقيح التي تستتبع التسليم بشيء ، فإذا ما حدثت في التاريخ الذي يقوم على جمع المقتطفات ، كانت بالرغم مما قلنا ، ذات طابع خاص تتميز به . فلو حدث أن عثر المؤرخ على فقرة من الفقرات ، يريد أن يقتبسها استدلالاً على صدق واقعة معينة ، ثم اتضح له أن التسليم بهذه الفقرة ، لا بد أن يستتبعه التسليم بكل ما تضمنته من نتائج ، فالذي يستطيعه المؤرخ في هذه الحالة ، ما دام الاستدلال الأول لم يخرج عن مجرد الاحتمال أو الجواز ، هو أن يسلم بما يتبعه من نتائج على أنها من قبيل الاحتمال



أو الجواز أيضاً . لأنه لو كان قد اقترض بقرة جاره فقط ، وتصادف أن كان لهذه البقرة عجل في حقله ، لما كان له أن يدعى ملكيته لهذا العجل . نريد أن نقول إن أية إجابة للسؤال : هل يضطر المؤرخ الذى يعتمد على طريقة جمع المقتطفات ، إلى قبول شهادة معينة ، أو هل يجوز له ذلك مجرد جواز ؟ لا بد أن تقترن بإجابة أخرى عن السؤال : هل يضطر إلى قبول ما يستتبع الشهادة من نتائج ، أو أن قبوله لها جائز لا أكثر ولا أقل ؟

وقد قيل إن التاريخ ليس علماً بالمعنى الدقيق . والذى أفهمه من هذه العبارة هو أن البرهان التاريخي في وقعة ما ، أو بصدد حادثة ما ، لا يستتبعه صدق النتيجة على أنها ضرورة منطقية أو رياضية ، كما هي الحال في علوم الرياضة البحتة ، أو هم يريدون أن يقولوا إن الاستدلال التاريخي ، احتمالي أو جوازي لا يفرض النتيجة فرضاً ( كما هي الحال في المنطق والرياضة البحتة ) . أو هم يقصدون ما عبر عنه بعض الناس تعبيراً غامضاً ، من أن التاريخ لا يأتي بنا بيقين أبداً ، وإنما بآراء أو أحكام هي من قبيل الاحتمال ( الذى قد يصدق وقد يكذب ) . وهناك كثير من المؤرخين ، الذين شبوا في هذا الجليل الذى يعيش فيه المؤلف ، وفي عصر اعتقد فيه المستنبطون بصدق هذا المثل ، ( وهنا لا أذكر فئة قليلة مستنيرة قد سبقت وقتها في التفكير ) لا بد أن تأخذهم الدهشة البالغة حين يكتشفون لأول مرة ، أن هذا القول لا ينطوى على صدق إطلاقاً ، وأهم في الحقيقة كانوا يعرضون في أبحاثهم لبرهان تاريخي لا مجال فيه لأحكام يملها الهوى ، بل لا يحتمل نتيجة أخرى بديلاً عن النتيجة التى انتهت إليها ، وإنما أثبت صدق النتيجة بشكل قاطع ، مثله في ذلك مثل البرهان الرياضي . كما أن كثيراً من هؤلاء لا بد أن يشعروا بالصدمة ، حين يكتشفون عن طريق التفكير ، أن المثل لم يكن بالتحديد خطأ ينصب على التاريخ — التاريخ على الصورة

التي كانوا يمارسونها ، أى علم التاريخ - ولكن يصدق على شيء آخر هو التاريخ الذى يقوم على جمع المقطعات .

ولو أن أحداً من القراء أراد أن يثير هنا نقطة تتعلق بأسلوب البحث فاحتج بأن مشكلة فلسفية كان يجدر إذن أن تُحَلَّ عن طريق البرهنة ، وقد عولجت بطريقة غير مشروع ، فسُـسـِّـمَ بها عن طريق إسنادها إلى أحد المصادر الحجة فى الرواية ، ثم أردف احتجاجه هذا بأن تحدانى بالقصة القديمة القيمة عن رجل قال « إني لست أعرض برهاناً أدلل على صدقه ، وإنما أروى رواية » فالذى أجيب به هنا ، هو أن الاستشهاد فى محله ، ذلك أنى هنا لا أتعمد البرهنة أو التدليل ، وإنما أخبره إخباراً .

فهل أكون مخطئاً فيما ذهبت إليه ؟ إن المشكلة التى أعرض لحلها هى : هل النتيجة ، التى ينتهى إليها استدلال من النوع الذى نجده فى التاريخ العلمى - بمعزل عن التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقطعات ، نتيجة « تحتّمها الضرورة المنطقية » ، أم هى نتيجة يجوز أو لا يجوز الأخذ بها ؟ هب أن السؤال لا يتعلق بالتاريخ وإنما يتعلق بالرياضيات . . هب أن إنساناً أراد أن يعرف ، هل البرهان الذى ساقه إقليدس على ما سُمى بنظرية فيثاغورس ، يفرض على الإنسان الاعتراف بأن المربع المنشأ على الوتر يساوى مجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين ، أو هو يجيز ذلك الاعتراف مجرد جواز لا أكثر ولا أقل ؟ . إني هنا أعرض للموضوع مجرد عرض ، ولكنى أجد شيئاً واحداً يجب أن يصدر عن الرجل العاقل فى هذا الموقف . . عليه أن يحاول العثور على شخص بلغ مستواه من الثقافة الرياضية حد دراسة إقليدس الجزء الأول الفصل ٤٧ ، ثم يسأله الإجابة عن هذا السؤال . . فإذا لم يقتنع بالإجابة ، فليسأل عن أناس آخرين أولى ثقافة رياضية أيضاً ويسألم ، فإذا لم يقتنع بأحد من هؤلاء جميعاً ، فما عليه إلا أن يعتمد على نفسه وينصرف إلى دراسة عناصر هندسة الأشكال المستوية .

ولكن الشيء الوحيد الذى لن يقدم على عمله ، لو أنه كان رجلاً على شيء من الذكاء .. هو أن يقول « هذا سؤال فلسفى ، والإجابة الوحيدة المقنعة عليه هى إجابة فلسفية » . إنه يستطيع أن يسمى هذه الإجابة كما يشاء ، ولكنه لن يستطيع أن يغير من الحقيقة الواقعة ، وهى أن الطريق الوحيد الذى تقيس به سنداد برهان ما أو خطأه ، هو أن يتتبع خطوات هذا الضرب من التبدليل بنفسه ، ثم يرى ما يمكن أن ينتهى إليه . والشيء الثانى الذى يستطيع أن يعمل به ، هو أن يستشير برأى من سلكوا هذا الطريق أنفسهم .

٦ - نظريات مختلفة تنتظم التاريخ ( التاريخ من زوايا مختلفة )

(Pigeon-holing) :

والمؤرخون الذين اعتمدوا فى كتابة التاريخ على طريقة جمع المقتطفات ، وسُمِّموا من جراء ما دأبوا عليه من نقل أقوال الرواة ، ثم حدثهم الرغبة المحمودة فى الاستفادة من ذكائهم فى دائرة أوسع ، عكفوا على إشباع رغبتهم هذه ، عن طريق ابتكار طريقة جديدة أو أسلوب جديد ، هو تكييف ألوان المعرفة التاريخية تكييفاً يخضع فى نواحيه لوجهات نظر معينة . . هذا هو الأصل الذى تُردُّ إليه كل الأساليب والنظريات التى أمكن للتاريخ ، بفضل مادته السلسة المرنة ، من أن يتكيف بها المرة تلو المرة ، على يد رجال أمثال « فيكو » ، الذى كَيَّفَ التاريخ فى صورة دورات تاريخية تستند إلى أسس فكرية ابتدعها الإغريق والرومان ، « وكانت » الذى اقترح « تاريخاً للعالم من وجهة النظر العالمية » ، ثم « هيجل » الذى حذا حذو الفيلسوف « كانت » فى تصويره لتاريخ العالم ، على أنه المراحل التطورية التى تنتظم تحرير العقلية البشرية ، « وكومت وماركس » الرجلان العظماء اللذان تبعاً خطوات الفيلسوف « هيجل » كل بطريقة الخاصة . . وهكذا ، حتى « فلندر زپترى » و « أسولد شبنجار » و « آرنولد توينى » فى عصرنا هذا — هؤلاء الذين يميلون إلى « فيكو » أكثر من ميلهم إلى « هيجل » .

وهذه النزعة نحو ابتداع نظرية واحدة تنتظم فروع التاريخ كلها [ وليست هذه مجرد طريقة تنتظم سجل الحوادث فى الترتيب الزمنى فحسب ،

هولكنها طريقة كيفية (qualitative) ، بمعنى أن الفترات فيها ذات الطابع الخاص القاطع ، الذى تتميز به فترة عن أخرى ، تتعاقب الواحدة تلو الأخرى بالترتيب الزمنى ، طبقاً لنظام أو صورة يملها التفكير المجرد بوصفها ضرورة منطقية . أو أنها قد تفرض نفسها على عقولنا لأنها تتكرر بصورة لا تنقطع ، أو لهذين السببين مجتمعين [ ظاهرة يرجع تاريخها إلى القرن التاسع عشر ، ولو أننا لم نشهدها إلا أخيراً فى القرن العشرين ، وقبل ذلك بفترة كبيرة فى القرن الثامن عشر ، بصرف النظر عن فترات أخرى متقطعة بدأت فيها هذه الظاهرة قبل ذلك . الواقع أن هذه الظاهرة ترجع إلى الفترة التى بدأت تتضاءل فيها فكرة التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، فى الفترة التى بدأ فيها الملل من جانب الناس نحو اتباع هذه الطريقة ، ولكنهم لم يكونوا قد عدلوا عنها بعد . . وهذا هو السبب فى أن الذين انصرفوا إليها كانوا بصفة عامة على درجة كبيرة من الذكاء وأولى موهبة تاريخية ، ولكنها موهبة انحرفت وتصدعت بفعل القيود التى تفرضها طريقة جمع المقتطفات المكتابة التاريخ .

وهذه الحالة التى عرضنا لها آنفاً ، قد تميزت بما وصفها بعضهم بقوله ، إن تكييف التاريخ على هذه الصورة « يسمو به إلى مرتبة العلم » . لقد كان التاريخ ، على نحو ما وجدوه أمامهم ، تاريخاً دون على أساس جمع المقتطفات . وواضح أن مثل هذا التاريخ ، لم يكن من قبيل العلم ، لأنه لم يكن بحثاً مستقلاً ، ولا هو يقوم على شىء من الابتكار ، وإنما كان عبارة عن تداول روايات الثقة بين إنسان وآخر بالصورة الواردة لا تغيير فيها . . وكان هؤلاء على بينة من أن التاريخ ينبغى أن يكون شيئاً أكثر من هذا : قالوا لأنه بحث قد يستوفى ، بل ينبغى أن يستوفى ، خواص العلم ، ولكن كيف السبيل إلى هذا ؟ : هنا برزت فكرة الشبه بين البحوث التاريخية ، وبين العلوم الطبيعية ، فزين لهم الاستعانة بها . وكانت ثمة فكرة سائدة منذ عهد

« باكون » ، تذهب إلى العلوم الطبيعية ، تبندى بجمع الحقائق ، وهى خطوة نعتها صياغة النظريات ، ومعنى هذا الاستطراد فى تطبيق هذه الصورة التى استطاعوا أن يتبينوها فى الحقائق التى جمعوها أولاً . هذا حسن جداً ، فلنجمع جميع الحقائق التى يعرفها المؤرخون ، ثم نتبع ما يمكن أن ترسمه هذه الحقائق من أوضاع أو صور ، ثم نستطرد فى تطبيق هذه الصور وتكييفها فى صلب نظرية تنتظم تاريخ العالم .

ولم يكن هذا بالجهد الشاق إطلاقاً لإنسان ذى عقلية نشطة تسخير المجهود الشاق . إذ الواقع أنه لم تكن هناك حاجة إلى جمع كل الحقائق التى يعرفها المؤرخون . فقد وجد أن أية مجموعة من الحقائق ، تبرز معالم التاريخ فى محيطه الواسع . كما أن الاستدلال على وجود مثل هذه الصور فى الماضى السحيق الذى لا نعرف عنه إلا قدرأ ضئيلاً من الأنباء ، وكذلك الاستدلال على وجودها فى المستقبل الذى لا قبل لنا بمعرفته ، من شأنه أن يضىء على المؤرخ « العلمى » الشعور بقوة مركزه ، إلى الحد الذى أنكرته عليه طريقة جمع المقتطفات فى كتابة التاريخ . فبعد تعلمه الاعتقاد بأنه بوصفه مؤرخاً ، لا قبل له بمعرفة شيء لم يلقنه عن طريق الثقة فى رواية الحوادث ، اكتشف الآن أن هذا الدرس — على نحو ما تخيل — كان من قبيل التضييل ، وأنه عن طريق تحويل التاريخ إلى « علم » يستطيع أن يتثبت لنفسه دون غيره ، من أشياء كتبها عنه هؤلاء الرواة ، أو على الأقل عجزوا عن إدراكها .

ولكن هذا كان من قبيل الوهم ، إذ الواقع هو أن قيمة أى تكييف للتاريخ من هذا النوع — لو قصدنا « بالقيمة » هنا قيمتها كوسيلة للكشف عن حقائق تاريخية صادقة ، لا يمكن التثبت منها عن طريق تفسير المصادر التاريخية — لا تساوى شيئاً إطلاقاً ؛ لذلك لن نجد لتاريخ نُسّق على هذه الصورة قيمة علمية أبداً ، والسبب فى ذلك أنه لا يكفى « للعلم » أن يكون

دراسة مستقلة أو ابتكارية ابتداعية ، وإنما ينبغي أن يقوم على تدليل سديد أو موضوعي . . وينبغي أن يفرض نفسه كدراسة « حتمية » على أي قارئ مقتدر يرتضى التفكير في الأسس التي قام عليها ، ويفكر لنفسه في النتائج التي يمكن أن ينتهي إليها البحث . . وهذا الهدف هو ما لم يستطع تحقيقه أي تكييف للتاريخ صيغ استناداً إلى الأسس السابقة ، لأنها جاءت كلها وليدة نزوات لا ضابط لها . ولو أن لونا واحداً من ألوان التاريخ ، الذي كيّف على هذا الأساس ، قد قبله عدد كبير من الأشخاص ، بالإضافة إلى الشخص الذي ابتكره ، فليس مرد ذلك إلى ما انطوي عليه من تدليل سديد علمي ، ولكن السبب في ذلك ، هو أنه قد أصبح عقيدة تدين بها جماعة دينية من حيث الواقع ، من دون أن تتخذ لنفسها هذا الاسم . . ذلك هو ما نجحت في تحقيقه فلسفة « كمت » إلى حد ما ، وحققته الماركسية إلى حد أبعد من ذلك . ستجد في هذه الحالات ، أو على أي حال في الماركسية ، أن الأساليب التاريخية من هذا النوع الذي تعرض له هنا ، قد استطاعت أن تثبت ما اقترن بها من قيمة سحرية - ذلك أنها طرقت موضوعاً حساساً في النفس البشرية ، فانسابت في اتجاه العواطف ، وكانت نتيجة لهذا ، دافعاً قوياً يحفز للعمل والنشاط . وتجد من نواح أخرى إن كانت لها قيمة مسكّية ، لا نستطيع أن ننكر وظيفتها في حياة متعب منهوك من قراءة تاريخ اعتمد على المقتطفات .

كذلك لم يبلغ التضميل مبلغ الكمال . . تفصيل ذلك أن الأمل في استبدال التاريخ الذي يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، بنوع آخر من التاريخ يستند إلى الأسس العلمية الصحيحة ، كان أملاً له ما يدعّمه من أسباب ، وهو أمل قد تحقق في الواقع . . والأمل في أن هذا النوع الجديد من التاريخ لا بد أن يمكن المؤرخ من معرفة أشياء ، ما كان ليعرفها عن طريق مصادر الرواة ، أو ما كان في مقدور هؤلاء الرواة أن يكشفوا عنها . كان أملاً له ما يدعّمه

كذلك ، حتى لقد تحقق فعلاً أسوة بالأمل الأول . . ولكن كيف حدثت هذه الأشياء - هذا هو الأمر الذى سنعرض له على الفور .

٧ - من هو قاتل « چون دو » ؟ حين وجد « چون » فى صباح يوم من أيام الأحد ملقى على مكتبه ، والخنجر فى ظهره ، لم ينتظر أحد أن يكون الكشف عن القاتل أمراً ممكناً عن طريق شهادة يدلى بها إنسان . . وليس من المعقول أن إنساناً قد شاهد جريمة القتل هذه ، ولا هو من المعقول أيضاً أن إنساناً يثق به القاتل يمكن أن يفصح أمره . . بل ولا يعقل إطلاقاً أن يمشى القاتل فى القرية ، ويذهب إلى قسم البوليس لتسليم نفسه . ولكن بالرغم من هذه الاعتبارات كلها ، فقد طالب رأى العام بأن القاتل لا بد أن يلقى الجزاء العادل . وكان هذا هو أمل رجال الشرطة ، ولو أن المفتاح الوحيد للكشف عن الجريمة ، كان شريطاً ضئيلاً من اللون الأخضر ، يبدو أنه طلاء حديث العهد على مقبض الخنجر ، يشبه الطلاء الأخضر الحديد على الباب الحديدى بين حديقة « چون دو » ، وحديقة الحاكم .

ولم يكن مبعث هذه الرغبة أملاً من جانبهم فى أن أحداً سيتقدم بالشهادة أو الدليل فى يوم من الأيام . بل الذى حدث هو العكس من ذلك ، حين جاءت هذه الشهادة أو الدليل فى صورة شابة أتت من مكان مجاور ، ثم قالت إنها قتلت « چون دو » بيدها ، لأنه حاول أن يفعل بها الفحشاء ، أو يعبت بعفافها . فلم يكن من شرطى القرية ( ولم يكن على جانب كبير من الذكاء ، ولكنه كان عطوفاً ) إلا أن نصح لها بأن ترجع إلى المنزل وتتناول بعض أقراص الأسبرين . . ثم حدث فى مساء هذا اليوم ، أن جاء لص الملعب ، وقرر أنه شاهد حارس ملعب النيبيل ، وهو يصعد إلى شباك غرفة مكتب « چون دو » . وهى شهادة قوبلت بعدم اكتراث ، بدرجة أكبر من الشهادة الأولى . وأخيراً جاءت ابنة الحاكم فى حالة هياج شديد ، وقررت أنها هى التى قتلتها . . وكان الأثر الوحيد لهذه الشهادة ، هو أن حفزت

شرطى القرية إلى أن يتحدث تليفونيا إلى المفتش المحلى ، ويخبره بأن صديقها « ريتشارد » كان طالباً بكلية الطب ، فهو لذلك يعرف مكان القلب من جسم الإنسان ، وأنه قد أمضى مساء السبت فى قصر الحاكم فى مكان قريب جداً من منزل القتل .

كانت هذه ليلة عاصفة ، انهمرت فيها أمطار غزيرة فيما بين الساعة الثانية عشرة والواحدة صباحاً . وحين سأل المفتش خادمة القصر ( ولأن الأجر كان عظيماً ) قيل له بأن حذاء المستر « دو » كان شديد البلل فى الصباح . ولما استجوب « ريتشارد » ، أجاب بأنه خرج فى منتصف الليل ، ولكنه رفض الإدلاء بسبب خروجه أو المكان الذى ذهب إليه .

كان « چون دو » مدلساً ، وكان منذ عدة سنوات يرهق الحاكم بطلب المال ، مهدداً إياه بنشر أخبار مغامرة من مغامرات زوجته التى كانت قد توفيت ، وكانت ابنة الحاكم ثمرة إحدى هذه المغامرات . فقد ولدت بعد ستة أشهر من تاريخ الزواج . وكان « چون دو » يحتفظ بخطابات عنده تثبت هذه الحوادث كلها . وحتى الوقت الذى قتل فيه « چون دو » ، كان قد استنزف كل الدخل الخاص الذى يملكه الحاكم . وفى صباح يوم السبت الذى حدث فيه القتل ، طلب قسماً من دخل زوجته المتوفية ، كانت قد أوصت به لابنتها ؛ لذلك صمم الحاكم على أن يضع حداً لهذا كله .. كان قد عرف أن « چون دو » جلس إلى مكتبه فى المساء ، وعرف أن وراءه نافذة مرتفعة كالباب ، تبدو إلى يساره وهو جالس ، وإلى يمينه مجموعة من الأسلحة الشرقية يحتفظ بها تذكيراً لنصر أحرزه ، هذا إلى أنه تعود فى الليالى التى يكون الطقس فيها حاراً ، أن يترك النافذة مفتوحة حتى وقت ذهابه إلى الفراش . فما إن انتصف الليل حتى وضع قفازه فى يده وتسلسل إلى غرفة « چون دو » ، ولكن « ريتشارد » الذى كان على بيته من حالته النفسية هذه ، وكان مضطرباً من جرائها ، كان حينئذ يطل من النافذة ، فرأى الحاكم يسرع الخطأ



في الحديقة . . لذلك أسرع بارتداء ملابسه وتبعه إلى الحديقة ، ولكنه حين وصل إلى الحديقة ، كان الحاكم قد تسلل إلى غرفة القتل . في هذه اللحظة اشتدت العاصفة ، وفي نفس الوقت كانت قد نجحت خطة الحاكم نجاحاً تاماً .. تفصيل ذلك أن « جون دو » كان نائماً ، وكانت رأسه منحدره على مجموعة من الخطابات القديمة التي لم يقع نظر الحاكم عليها إلا حين استقر الخنجر في قلبه . حينئذ استطاع أن يتبين فيها خط زوجته . لقد كانت العناوين المكتوبة على الظروف هي « إلى جون دو المحترم » ، وحتى هذه اللحظة لم يكن ليعرف من ذلك الذي كان يغري زوجته .

وكان مفتش المباحث « چينكينز » من رجال « اسكتلنديارد » قد استدعى من قبل رئيس الشرطة ، نتيجة لتوسلات الابنة الصغيرة لصديقه القديم ، فاستطاع أن يجد في صندوق قمامة القصر كمية من الرماد معظمها من ورق الكتابة ، ولكنها تحتوي على بعض الجلد الذي كان في الغالب بقايا زوج من قفاز . والطلاء الحديث الذي لم يحف بعد على باب حديقة ( جون دو ) - وكان قد طلاه بنفسه في ذلك اليوم بعد تناول الشاي - فسر السبب في أن القفاز كان يحتمل أن يتلاشى ، كذلك وجدت بين الرماد بعض الأزرار المعدنية التي تحمل اسم أحد الذين اشتهروا في صناعة القفازات في شارع أكسفورد وهو صانع طالما كان قد رعاه الحاكم . وكان جزء من هذا الطلاء الذي استعمله ( جون دو ) يبلو على الكُمّ الأيمن لسترة كان قد شوهها البلل حديثاً ، وكان الحاكم قد أعطاها في يوم الاثنين إلى أحد رجال الأبروشية جزاء نشاطه . وقد تعرض مفتش المباحث للوم عنيف بعد ذلك ، لأنه مكّن الحاكم من تتبع سير التحقيق ، فأعطاه بذلك فرصة لتناول محلول السيانور وخذاع الجلالد .

إن الأساليب التي تتبع في الكشف عن أسباب الجريمة ، لا تتفق في كل خطوة من خطواتها مع الأساليب التي تتبع في التاريخ العامي ، لأن الهدف

النهائى يختلف فى الحالتين . . إن القضاء الجنائى ، يملك أن يتحكم فى حياة وحرية المواطن . وفى الدولة التى يكون فيها للمواطن حقوق ، يجد القضاء نفسه مضطراً لعمل شىء ، ولعمله على وجه السرعة . . والوقت الذى يستغرقه الوصول إلى قرار ، لا بد أن يكون عاملاً فى قيمته ( عدالة ) القرار نفسه . . ولو حدث إن قال أحد المحلفين « إني على ثقة من أنا لو أعطينا فرصة سنة ابتداء من الآن ، بحيث يتوفر لنا الوقت الكافى للدراسة والتحقيق ، سنكون فى مركز أقوى يمكننا من استقصاء معناه ، فالجواب على هذا « إنك قد تكون على شىء من الحق فيما تقول ، ولكن الذى تقترحه أمر مستحيل . . ليست مهمتك هى مجرد إصدار قرار أو حكم ، وإنما هى أن تصدر الحكم الآن ، وأنت باق هنا حتى تنتهى من إصداره » . هذا هو السبب فى أن هيئة المحلفين تقنع بشىء لا يسمو إلى مرتبة الدلائل العلمى ( التاريخى ) - شىء لا يعدو أن يكون درجة من اليقين والعقيدة ، تقنع بها فى أى شأن من الشئون العملية فى الحياة اليومية :

وإذن فالطالب الذى يعنى بمنهج البحث التاريخى ، قلما يجد نفسه مضطراً إلى تتبع أسباب البرهان فى صورة تفصيلية على النحو المتبع فى محاكم القضاء ، لأن المؤرخ لا يتقيد بوقت معين يجب عليه أن يصدر الأحكام التاريخية فى حدوده . . فهو لا يتقيد فى الواقع إلا بشىء واحد ، هو أن القرار حين ينتهى إليه ، لا بد أن يصدق كل الصديق ، وهذا من وجهة نظره معناه أن القرار لا بد أن يأتى نتيجة منطقية لما لديه من أسانيد تاريخية تحتويها المصادر .

ومنى كنا على بيّنة من هذا ، كانت المقارنة بين الطرق القانونية والطرق التاريخية ، تنطوى على شىء من القيمة بالنسبة لفهم التاريخ . وفى اعتقادى أن لها من القيمة ما يكفى لتبرير مثل هذه الصورة التى تشير إلى

١ أسلوب من الأساليب ، وهى صورة لولا هذا الدافع الذى حفزنى إلى عرضها ، لكانت بالطبع غير خليقة باهتمام القارئ .

٨ - السؤال : قال « فرنسيس باكون » المحامى الفيلسوف فى عبارة مشهورة من عباراته ، « إن عالم الطبيعة يجب أن يخضع الكون المادى لما يفرضه من أسئلة » : والشئ الذى أنكره حين قال هذا ، هو أن يكون موقف العالم من الكون المادى ، موقف اليقظ الذى يرنو إلى الطبيعة بعين الاحترام فى انتظار ما تنطق به من كلمات ، حتى يقيم نظرياته على أنقاض ما تنفضل هى به عليه من فتات المعرفة . ولكنه أصر على شيئين فى آن واحد . . أولهما أن يكون رجل العلم هو المبتدئ ، فيقرر لنفسه ما يريد أن يعرف ، ثم يصوغ هذه الإرادة فى عقله ويضعها فى قالب سؤال . . والثانى هو أن يخاق الوسيلة التى تجبر الطبيعة على الإجابة عن أسئلته ، فيبتكر من ألوان إرهابها ما ينطق لسانها بعد صمت . . من هذا يتضح أن « باكون » فى هذه العبارة الناضجة ، يضع النظرية الصادقة القاطعة فى العلم التجريبي .

وتلك هى فى نفس الوقت ، النظرية الصادقة للمهاج البحث التاريخي ، بالرغم من أن « باكون » لم يفتن إلى ذلك . والذى حدث هو أن المؤرخ قبيل عهد « باكون » كان يهيج فى عرضه للتاريخ طريقة جمع المقطعات من المصادر التاريخية ، وإذن كان موقفه من الرواة الثقة طابعه اليقظة والاحترام ، وهو ما يوحى به معنى هذه الكلمة . كان عليه أن ينتظر ما قاله هؤلاء الثقة ، ويتركهم يتخيرون الأسلوب الذى يتحدثون به ، وفى الوقت الذى يريدونه . وحتى حين ابتكر النقد التاريخي ، وتبدل موقف الثقة بحيث استحالوا إلى مجرد مصادر تاريخية ، لم يطرأ أى تغيير على موقفه من هؤلاء الثقة من حيث الجوهر . . نعم حدث شئ من التغيير ، ولكنه كان تغييراً سطحياً ، فلم يكن أكثر من أسلوب ابتكر لتقسيم الشهود إلى خراف وماعز - ذلك أن فريقاً اعتبر غير أهل للشهادة ، وفريقاً ظل على قدم المساواة بالرواة الثقة تبعاً

للسلطان الأول الذى ختم له : ولكن الذى حدث فى نطاق التاريخ العلمى ؛  
أو التاريخ بالمعنى الصحيح ، هو أن تحققت ثورة ( باكون ) : لاجدال ؛  
أن المؤرخ العلمى ، يمضى وقتاً طويلاً فى قراءة نفس المصادر التى تعود أن  
يقرأها المؤرخ الذى يعتمد على طريقة جميع المقتطفات - مثل إثيو سيديدس  
وهيرودوت وليثى وتاسيتوس وهكذا - ولكنه يقرأها بروح يختلف كل  
الاختلاف عن الأولى - الروح التى قال عنها ( باكون ) - لأن المؤرخ الذى  
يعتمد على طريقة جمع المقتطفات ، يقرأ هذه المصادر إذعاناً منه لما جاء  
فيها ، وليتبين ما تقول فى حين أن المؤرخ ( العلمى ) يقرأ هذه المصادر على  
ضوء سؤال فى عقله ، لأنه ابتداءً بحته بعد ما قرر الأمر الذى يريد أن يقف عليه  
من قراءة هذه المصادر . أضف إلى هذا ، أن المؤرخ الذى يعتمد على طريقة  
جمع المقتطفات ، يقرأ المصادر وهو موقن بأن ما لا تتحدث عنه هذه  
المصادر بالتفصيل ، لا سبيل له إلى معرفته أو استنباطه بنفسه ، أما المؤرخ  
العلمى ، فيرهق هذه المصادر إرهاقاً ، حتى لقد يعرض لفقرة فى هذه  
المصادر ، يبدو أنها تنصرف إلى شىء غير الذى يفكر فيه ، فيتناولها  
بالتفصيل والتحليل ، إلى الحد الذى يجعلها تجيب عن سؤال قائم فى ذهنه .  
سيقول المؤرخ الذى يعتمد على جمع المقتطفات وهو واثق ، عن فقرة من  
الفقرات « لا يوجد فى هذا المؤلف أو ذلك ما يشير إلى هذا الموضوع  
أو ذلك » . ولكن المؤرخ العلمى ، أو الذى يحدو حدو « باكون » سيجيب بقوله :  
« ألا يوجد شىء إطلاقاً ؟ ألا ترى أن هذه الفقرة التى كتبت عن موضوع  
يختلف كل الاختلاف عما تفكر فيه ، تتضمن وجهة نظر للمؤلف خاصة  
بالموضوع الذى تقول عنه لأنه لم يشير إليه بشىء فيما كتب ؟ » .

خذ مثلاً على هذا من القصة الخرافية التى عرضتها . ستجد أن شرطى  
القرية لا يجرى القبض على ابنة الحاكم ويضربها بين أن وآخر بعصاه المصنوعة  
من المطاط ، حتى يحصل منها على اعتراف بأنها تعتقد أن « ريتشارد » هو القاتل ،

لأنه لا يعرض بدنهما للعذاب ، ولكن يعتمد إلى تحليل ما قالته من أنها قتلت « جون دو » . وهنا نجد أنه يبتدىء باستخدام أسلوب التاريخ الذى يقوم على النقد والتحليل ، فيقول لنفسه « إن عملية القتل قد أقدم عليها إنسان على جانب كبير من القوة البدنية وقدر من العلم بالتشريح ، ولا يعقل أن الفكرة الأولى تصدق على الفتاة ، وكذلك لن تصدق عليها الفكرة الثانية ، وعلى أية حال ، خالئى أعرفه هو أنها لم تمرن على عمل المستشفيات المتنقلة ، أضف إلى هذا أنها لو كانت قد ارتكبت جريمة القتل فعلا ، لما أسرع باتهام نفسها على هذه الصورة ، إذن فالقصة كاذبة » .

ومتى بلغنا هذه النقطة ، نجد أن المؤرخ الناقد ، يفقد اهتمامه بالقصة ويقتنف بها سلة المهملات . أما المؤرخ العلمى ، فيبدأ الاهتمام بها ، فيضع التفاصيل محل بحث ليتبين ما قد ينجم عنها من رد فعل ، وهو يستطيع هذا لأن تفكيره من النوع العلمى الذى يضع أسئلة من النوع المستنير . « لماذا تكذب الفتاة » ؟ السبب فى ذلك أنها تستر على شخص ما تريد حمايته ، ومن هو هذا الشخص ؟ لا بد أن يكون والدها أو الشاب الذى تتعاق به . هل يكون والدها ؟ كلا ، أيعقل أن يكون هو الحاكم ؟ إذن لا جدال فى أنه هو الشاب الذى يتعلق بها . هل تكون شكوكها فيه مستندة إلى أساس ؟ قد يكون هذا . لقد كان موجوداً فى ذلك الوقت ، وهو على جانب كبير من القوة البدنية ، ولديه معرفة كافية بالتشريح . ولا بد للقارئ هنا من أن يذكر أن الكشف عن الجريمة يتطلب معرفة تبلغ حد الاحتمال (Probability) الذى يكفى لتيسير شئوننا فى ظروف الحياة اليومية . أما فى التاريخ فلا بد من معرفة تبلغ مبلغ اليقين العلمى (Certitude) . فإذا تجاوزنا عن هذا ، وجدنا الاتساق كاملاً فى الحالتين . وتفصيل ذلك أن شرطى القرية ( وهو ليس بالشاب الخاذق كما أوضحنا ، ولكن المفكر العلمى لا يتطلب منه الخلق ، وإنما ينبغى أن يعرف نوع عمله ومهمته جيداً ، أى يعرف نوع الأسئلة التى توضع فى هذا

السياق ) كان قد درّب على أصول العمل بالبوليس ، وهذا المزان يُمكنه من أن يعرف نوع الأسئلة التي يضعها ، ومن ثمّ يستطيع تفسير العبارة الكاذبة التي أدلت بها هذه الفتاة - وهي أنها هي التي ارتكبت جريمة القتل - تفسيراً ينهض دليلاً على صديق النتيجة ، وهي أن شكها ينصب على «ريتشارد رو» .

والخطأ الوحيد الذي وقع فيه الشرطي ، هو أنه بتأثير الهياج الذي اقترن بالإجابة عن السؤال : « من هو الشخص الذي تشبه فيه هذه الفتاة ؟ » نسي أن السؤال الرئيسي هو : « من هو الشخص الذي قتل جون دو ؟ » وهذه هي النقطة الوحيدة التي امتاز عليه فيها مفتش المباحث « چنكنز » ، لأنه كان رجلاً حاذقاً ، بل لأنه كان رجلاً قد تدرب تدريجاً كاملاً على أداء وظيفته : أما الأسلوب الذي سيظهره هذا المفتش ، فأنا أتصوره على النحو التالي :

لماذا تشبه ابنة الحاكم في «ريتشارد رو» ؟ لأن السبب كان في الغالب ما تعرفه من أنه في هذه الليلة كان قد ساهم في حادثة غريبة حدثت في القصر . والذي نعلمه هو أن شيئاً غريباً كان قد حدث في القصر فعلاً ، ذلك أن «ريتشارد» خرج في وقت العاصفة ، وهذا يكفي لأن يكون محل شبهة من جانب الفتاة ، ولكن الذي نريد معرفته هو : « هل قتل جون دو ؟ » وإذا كان قد ارتكب جريمة القتل فتي ارتكبها بالفعل ؟ هل قتل قبل العاصفة أو بعدها ؟ إنه لا يمكن أن يكون قد قتل قبل العاصفة ، لأن أثر قدميه في الذهاب والإياب يبدو في الأحوال الموجودة في طين حديقة القصر ، إنك لترى هذه الآثار تبتلى بضع ياردات من باب الحقيقة ، حين تذهب بعيداً عن المنزل ، وإذن هذا هو المكان الذي كان فيه ، وهذه هي الجهة التي كان يسير في اتجاهها حين قامت العاصفة الممطرة . هذا حسن ، ولكن هل جلب هذه الأحوال إلى غرفة مكتب «جون دو» ، كلا ، لا يوجد وحل هناك ، إذن هل خلع نعليه قبل أن يدخل إلى الغرفة ؟

فلنتفكر قليلاً في هذا السؤال ، ما هي الحالة التي كان عليها « چون دو » حين طُعِن ؟ هل كان متكئاً إلى الخلف ، أو كان جالساً في استقامة على كرسيه ؟ كلا ، إذ لو كان في أحد هذين الوضعين لحس الكرسى ظهره من الطعنة . إذن لا بد وأنه كان متكئاً إلى اليمين مباشرة ، وقد يكون - بل كان في الغالب - نائماً في هذا المكان الذي لم يزل فيه حتى الآن . ما هو إذن ذلك الأسلوب الذي حدثت به عملية القتل ؟ لو حدث أن كان « دو » حينئذ نائماً ، لكانت العملية في غاية السهولة ، ما على القاتل إلا أن يسترق الخطأ ويستغل الخنجر ويقتله . ولو أنه كان يقظاً ومتكئاً إلى الأمام ولا شيء غير هذا ، لأمكن هذا القتل أيضاً ، ولكن بغير هذه البساطة . والآن هل تلكاً القاتل قليلاً في الخارج ليخلع نعليه ؟ هذا مستحيل ، إذ الواقع في الحاليتين ، هو أن السرعة أول شيء ضروري في هذه العملية : كان من الضروري لإنجاز عملية القتل ، قبل أن يتكئ إلى الخلف ، أو يستيقظ ، معنى ذلك أن عدم وجود أوحال في غرفة مكتب « چون دو » ، يرى « ريتشارد » من جريمة القتل .

وإذن فلنتساءل مرة أخرى . . لماذا ذهب إلى الحديقة ؟ هل كان ذلك للرياضة ؟ كلا . . لن يكون ذلك في وقت هبت فيه هذه العاصفة ، هل ذهب للتدخين ؟ إنهم جميعاً يدخلون في المنزل ، هل ذهب ليقابل الفتاة ؟ كلا . . لا يوجد ما يدل على أنها كانت في الحديقة ، ثم لماذا يذهب لمقابلتها فيها ؟ لقد كانت حجرة الرسم تحت تصرفهم منذ العشاء ، كما أن الحاكم لا يرغب الشبان عن الذهاب إلى النوم ، إنه شخص واسع الأفق ، هل هناك ما يزعجه أو يقض مضجعه ؟ إن هذا لا يبعث على الدهشة من جانبي . والآن ، ما الذي حفز الشاب « ريتشارد » على الدخول في هذه الحديقة ؟ لا بد أن شيئاً ما كان يحدث هناك ، لا بد أن يكون شيئاً عجبياً حقاً . وثمة شيء غريب ثان حدث في القصر في هذا المساء ، وهو شيء لا نعرف عنه شيئاً .

فإذا يمكن أن يكون هذا الشيء الثاني ؟ لو أن القاتل جاء من القصر .

وهو الأمر الذى يوحى به هذا الطلاء ، ولو أن «ريتشارد» كان قد رآه من الشباك ، فلربما كان هذا هو الشيء الثانى ، لأن القاتل جاء إلى منزل «دو» قبل نزول المطر ، الذى أدرك «ريتشارد» على بعد عشرة ياردات من باب الحديقة — ذلك هو الوقت بالتحديد . إذن فلننتبين ما يمكن أن يتبع هذا ، بفرض أن القاتل جاء من القصر . المفروض فى هذه الحالة أن يكون قد رجع إلى القصر بعد ذلك ، ولكن لا يوجد أثر قدمين فى الأوحال . فلماذا ؟ ذلك لأنه كان يغرف الحديقة جيداً ، إلى درجة تمكنه من المشى على الحشائش حتى فى هذا الظلام الدامس ، فلو كان الأمر كذلك لكان معناه أنه يعرف القصر جيداً ، ولا بد أنه قضى الليل هناك — فهل كان هو الحاكم نفسه ؟

والآن لماذا يرفض «ريتشارد» الإدلاء بالسبب الذى جعله يذهب إلى الحديقة ؟ لا بد أن يكون قد ذهب لكى يحول بين إنسان ما ، وبين أن يقع فى إشكال ، ولا بد أن يكون هذا الإشكال خاصاً بالقتل ، ولكنه لم يقتل هو نفسه ، لأنى أخبرته أننا نعرف بأنه لم يكن هو القاتل ، بل لابد أن يكون القاتل شخصاً آخر . فمن هو ؟ أياكون الحاكم ؟ إنى لا أستطيع التفكير فى شخص آخر ارتكب القتل ، فلنفترض أن الحاكم هو القاتل ، فكيف استطاع إذن ارتكاب جريمة القتل هذه ؟ الأمر من السهولة بمكان ، ذلك أنه يخرج فى منتصف الليل مرتدياً حذاء التنس والقفاز ، ويمضى فى صمت عبر طريق القصر حيث لا يوجد حصى فى الطريق ، ويصل بعدئذ إلى هذه البوابة الحديدية الصغيرة فى حديقة «جون دو» ، فهل يعرف إذن أنها مطلية بطلاء حديث ؟ فى الغالب هو لا يعرف هذا ، لقد طلبت بعد تناول الشاي ، فهو لذلك سيضع يده عليها ، وسينطبع هذا الطلاء على القفاز ، بل وربما انطبع على السترة أيضاً ، سيسير بعد ذلك على الحشائش حتى يصل إلى نافذة غرفة مكتب «دو» ، وسيجد أن «دو» كان متكئاً على كرسيه إلى الأمام ، وربما كانه



في الغالب نائماً . والآن في مجهود سريع على نحو ما يفعل لاعب التنس الماهر ، يضع القدم اليسرى في الداخل واليمنى في الخارج ، ثم يقبض على الخنجر ، ويقدم اليسرى إلى الأمام ثم يقتله .

« ولكن ما الذي كان يعمل به « چون دو » في مكتبه هذا ؟ » لا يوجد شيء على المكتب ، وهذا أمر عجاب ، ألا تتبين ذلك بنفسك ، فهل يعقل أن يمضي إنسان الليل إلى مكتب لا شيء عليه ؟ لا بد أن يكون هنالك شيء ، وما الذي نعرفه عن الشاب في هذا المكان ؟ إنه شخص سيء كس . . أليس كذلك ؟ وهل كان يستنزف المال على الدوام من الحاكم ؟ وهل كان يدقق النظر طوال الليل في الخطابات أو في غيرها ؟ وهل وجده الحاكم ، لو صح أنه هو القاتل ، نائماً فوق هذه الخطابات ؟ على أية حال ليس هذا من عملنا . سنعرض هذا على الدفاع تحديداً لأهميته ، ولكنني لن أستخدم وازعاً كهذا في المحاكمة .

والآن يا « چوناتان » لا تسرع الخطي ، لقد أثبت وجوده داخل غرفة المكتب ، فما عليك الآن إلا أن تتبع خروجه منها ، ماذا يعمل بالتحديد ؟ حينئذ يبدأ ينهمر المطر مدراراً ، وسيرجع هوف في أثناؤه ؛ سيبدو الطلاء أكثر على الباب ، يمشي على الحشائش ولا أثر فيه للأوحال ، يرجع إلى المنزل ، وكله بلل والقفاز مغطى بالطلاء أيضاً ، يمحو الطلاء من على أكرة الباب ، ثم يغلقه ، يضع الخطابات ( لوحده وكانت خطابات ) والقفاز على أية حال في الماء الساخن المتدفق من الفرن ، وقد يكون الرماد الآن في سلة المهملات ، يضع جميع الملابس في دولاب الحمام حتى تجف عند الصباح ، وهكذا جفت ، ولكن السترة ( الجاكتة ) لا بد أن تكون شوهت تماماً . والآن ماذا صنع بهذه السترة ( الجاكتة ) ؟ سينظر أولاً إلى ما فيها أو ما علق بها من طلاء ، ولو أنه وجد عليها هذا الطلاء ، لكان عليه أن يمزقها ، وأنا أرثي لحال الرجل الذي يمزق جاكتة في بيت تكثر فيه النساء ، فإذا لم يجد طلاء علق بالسترة ( الجاكتة ) أعطاها كما هي لرجل فقير في صمت دون أن يعلم أحد .

هذا حسن جداً وتلك قصة لطيفة لنستمع لها ، ولكن كيف السبيل لمعرفة صدقها أو كذبها ؟ هناك سؤالان نسألهما : أولهما هل نستطيع أن نجد الرماد المتخلف من القفاز ؟ والأضرار المعدنية ، لو كانت شبيهة بمعظم أضرار قفازه ؟ لو استطعنا هذا ، لصدقت القصة ، وإذا استطعنا كذلك أن نجد كتلة من رماد ورق الكتابة ، كانت قصة التبدليس هذه صادقة أيضاً ؛ وثانيهما أين هذه السترة (الحاكمة) ؟ لأننا لو استطعنا أن نجد عليها أى أثر من آثار طلاء « جون دو » ، كان هذا كافياً لإقامة الدليل على صدق جريمة القتل هذه ، وقد عرضت لتحليل هذه القصة بالتفصيل ، لأننى أريد أن يفهم القارئ النقاط الآتية الخاصة بمهمة الأسئلة وطبيعتها ، على النحو الذى نجده فى التاريخ ، حيث تكون هذه الأسئلة هى العامل الجوهرى كما هو الحال فى العلوم الرياضية أو الدراسات العلمية .

١ - نجد أولاً أن كل خطوة من خطوات البرهان تعتمد على سؤال يسأل : إن السؤال هو شحنة الغاز التى تنطلق فى مقدم الأسطوانة ، وهى القوة الدافعة فى كل حركة من حركات « البستن » ، ولكن الحجاز هنا غير دقيق ، إذ الواقع هو أن كل ضربة جديدة من ضربات « البستن » لا تأتى عن طريق تفريغ شحنة أخرى من نفس المزيج الأول ، ولكن تأتى عن طريق تفريغ شحنة من نوع جديد . ومن غير المعقول أن يفكر إنسان هافل فى أن يسأل نفس السؤال باستمرار « من هو قاتل جون دو ؟ » ! لأنه يعتمد فى كل مرة إلى سؤال جديد ، ولا يكفى لاستغراق البحث فى الموضوع ، أن توضع قائمة بكل الأسئلة التى تعد بحيث يوجه كل سؤال منها فى وقت أو فى آخر ، لأن توجيه الأسئلة يجب أن يستطرد طبقاً لترتيب خاص . . . إنك لتجد أن « ديكارت » وهو أحد الثلاثة العظماء فى منطق التساؤل ( الاثنان الآخران هما سقراط وبيكون ) أصر على طريقة تكييف السؤال هذه ، بوصفها عاملاً جوهرياً فى منهاج البحث العلمى . ولكن متى كنا بصدد

المؤلفات الحديثة في المنطق ، لا نجد فيها أثراً لأسلوب « ديكارت » .. الواقع أن علماء المنطق المحدثين تأمروا فيما بينهم ليقولوا بأن مهمة رجل العلم هي أن ينصرف إلى وضع القوانين العلمية « أو لإثبات القضايا المنطقية » أو « إدراك الحقائق » . كذلك يتحتم عليه أن « يتبين » أو « يدرك » العلاقات بينها . وفي ذلك ما يوحي بأنهم ليسوا على شيء من المعرفة بأصول التفكير العلمي ، وكأنني بهم يريدون من قبيل التضييل ، أن يتقدموا إلينا بصورة من وعيهم - وعي غير علمي ، وغير نظامي ، وغير منسق ، على أنها هي الأسلوب العلمي .

٢ - هذه الأسئلة لا يضعها إنسان لإنسان آخر ، حتى يستطيع هذا الإنسان الآخر ، أن ينير جهل الأول عن طريق الإجابة عنها . . مثلها كمثلي كل الأسئلة العلمية ، يضعها رجل العلم لنفسه . وتلك هي فكرة « سقراط » التي عبر عنها « أفلاطون » ، عن طريق تعريف الفكرة بأنها مجاورة تدور بين الروح وبين نفسها » ، في حين أن الأسلوب الذي جرى عليه « أفلاطون » يوضح أن ما يقصده من كلمة مجاورة هو عملية السؤال والجواب . : . وحين عالم « سقراط » تلاميذه الصغار عن طريق الأسئلة التي وجهها إليهم ، كان بذلك يعلمهم كيف يضعون لأنفسهم أسئلة ، كما كان يضرب لهم الأمثلة على أن أكثر الموضوعات غموضاً يمكن أن تتضح بصورة مدهشة ، عن طريق ما يضعه الإنسان لنفسه من أسئلة مستنيرة ، تحيط بها أو تستقصي جوانبها ، بدلاً من مجرد النظر إلى هذه الموضوعات ، على نحو ما يقول لنا اليوم المحدثون من أصحاب نظرية المعرفة التي تنهج منهج العلم ، على أمل أن عقولنا متى أصبحت صفيحة بيضاء لا شيء فيها « استطعنا أن ندرك الحقائق » .

#### ٩ - الرواية والمصادر التاريخية :

يحتفظ التاريخ الذي يقوم على طريقة المقتطفات في أية صورة من صورته - خضعت أو لم تخضع للنقد والتحليل العلمي - بطابع معين يبدو فيه ، ذلك أنه يقوم على ما ورد في رواية الثقة الرواة فينقله على النحو الوارد .

«وإذن تكون مشكلة المؤرخ ، فيما يختص بأية فقرة من هذه الفقرات الواردة في الرواية ، منحصرة في هل يقبل أو يرفض الرواية على علاتها ، في حين أن قبولها هنا ، معناه الأخذ بها على أنها جزء من معرفته التاريخية ؛ إن المؤرخ الذي يؤمن بأن التاريخ يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، يعتمد في الأصل على تكرار تلك الأقوال التي سبقه الناس إليها . . . وإذن لن يستطيع الماضي في كتابة التاريخ ، إلا إذا توافرت لديه مادة مكتوبة كاملة عن الموضوعات التي يريد أن يفكر فيها أو يكتب عنها ، أو يتناولها في صورة من الصور . . . ولأن هذه الأقوال ينبغي أن تتوافر له كاملة في المصادر التاريخية التي يعتمد عليها ، كان من العسير أن تطلق على مؤرخ يعتمد في تاريخه على جمع المقتطفات ، لقب المفكر من النوع العلمي . لأن إنتاجه على هذه الصورة ، يجعل من المستحيل أن تضفي عليه ذلك الطابع الاستقلالي ، وهو الأمر الجوهرى لكل ضروب التفكير العلمي . . . والذي أقصده بهذا الطابع الاستقلالي ، هو أن يكون المؤرخ هو الحجّة والمرجع الأخير لنفسه ، بمعنى أنه هو الذي يقرر ما يريد من أقوال ، أو يصدر الأحكام التاريخية على مسؤوليته ، وليس لأن هذه الأقوال أو هذه الأحكام قد قررها أو أصدرها مصدر آخر غيره .

يتبع هذا أن التاريخ العلمي لا يحوى أقوالاً تأتيه نقلاً عن هذه المصادر . وعملية إدماج فقرة من الفقرات بالصورة التي وردت بها في صلب المعرفة التاريخية ، عملية تعتبر في حكم المستحيل بالنسبة لمؤرخ ينهج نهج البحث العلمي . فالمؤرخ العلمي حين يفاجأ بفقرة من الفقرات ، وردت كاملة في المصادر التاريخية عن الموضوع الذي يعرض لدراسته ، لا يسأل نفسه : « هل هذه الفقرة صادقة أو كاذبة ؟ » ويعتبر آخر « هل أدمج هذه الفقرة في تاريخي لهذا الموضوع أو لا أدمجها ؟ » إنما يسأل نفسه « ما معنى هذه العبارة ؟ » وهو سؤال لا يعادل السؤال الآتي « ما هو المعنى الذي قصد إليه واضع هذه العبارة حين صاغها على هذه الصورة ؟ »

ولو أنه لا جدال في أن المؤرخ ينبغي عليه أن يسأل هذا السؤال الأخير ، ويجد في نفسه القدرة للإجابة عنه بل هو يعادل سؤالاً آخر هو : « أى ضوء يمكن أن تلقىه على الموضوع الذى أعرض لدراسته - هذه الفقرة التى وضعها هذا الشخص ، بما تتطوى عليه من معنى في نظره ؟ » . تلك ظاهرة يمكن التعبير عنها بقولنا : إن المؤرخ العلمى لا ينظر إلى هذه الفقرات بوصفها أقوالاً لا أكثر ولا أقل ، ولكنه ينظر إليها بوصفها مادة تاريخية . أى أنه لا ينظر إليها على أنها عرض للحقائق التاريخية التى تعالجها ، قد يصدق وقد يكذب ( أو هو يحتمل الصدق والكذب ) ، ولكن على أنها حقائق تاريخية أخرى ، لو استطاع أن يضع الأسئلة الكفيلة بإيضاحها ، فلربما ألقت ضوءاً على هذه الحقائق . لذلك نجد في القصة الخرافية التى أوردتها ، أن ابنة الحاكم تخبر الشرطى أنها قتلت « جون دو » ؛ تلك عبارة لا تلقى اهتماماً بالغاً من المؤرخ الذى يتهج البحث العلمى ، إلا حين يصرف النظر عنها بوصفها عبارة ، أى بوصفها اعترافاً بجريمة القتل يحتمل الصدق والكذب ، وإنما يبدى اهتمامه بها على أنها اعتراف جاء من جانب الفتاة يمكن - بصرف النظر عن مضمونه - أن ينير جوانب القضية التى يبحث فيها . الواقع أن هذا الاعتراف ، يخدم قضيته لأنه يعرف نوع الأسئلة التى يمكن أن يضعها بصدده مبتدئاً بالسؤال « لماذا تقص الفتاة هذه القصة ؟ » سنجد أن المؤرخ الذى يعتمد على جمع المقتطفات ، يهتم بما يسمونه « مضمون » هذه الأقوال أو العبارات ، أى أنه يهتم بما جاء فيها من معان . أما المؤرخ الذى يتهج منهج الأسلوب العلمى فيهمه أن اعترافات ما ، قد أدلى بها ،

والعبارة التى يستمع لها أو يقرؤها مؤرخ ، تكون بالنسبة له عبارة قد أتته نقلاً عن غيره . ولكنه حين يقول بأن مثل هذه العبارة قد وردت على لسان غيره ، لا يكون ذلك ترديداً لعبارة منقولة عن الغير . فلو أنه قال

لنفسه على سبيل المثال : « إنى الآن أقرأ أو أستمع لفقرة تقول كذا وكذا » .  
 لكانت هذه عبارة هو قائلها ، ولكنها ليست من قبيل الترييد لقول سابق ،  
 وإنما هي عبارة مستقلة يدل بها على مسؤوليته . وهذه العبارة المستقلة ،  
 هي نقطة البدء عند المؤرخ الذى يهيج أسلوب البحث العلمى . مثل ذلك أن  
 العبارة التى استند إليها الشرطى فى الاستدلال على أن ابنة الحاكم اشتبهت فى  
 أمر « ريتشارد رو » ليست عبارتها التى قالت فيها « أنا قتلت جون دو » ، ولكن  
 عبارته هو التى قال فيها « لقد أخبرتنى ابنة الحاكم أنها قتلت جون دو » .

وما دام المؤرخ الذى يهيج الأسلوب العلمى لا يستقى النتائج التى  
 يصل إليها من بيان جاءه نقلا عن غيره ، وإنما يستقيها من رأى له مستقل  
 يستند إلى أن بيانات قد جاءته نقلا عن غيره ، فهو كذلك يستطيع أن يحصل  
 على نتائج ، حتى ولو لم تنتقل إليه مثل هذه البيانات . تفصيل ذلك أن  
 المقدمات التى يستطرد منها إلى البرهنة ، هي الفقرات المستقلة التى تصدر عنه ،  
 ولا حاجة لأن تكون هذه الفقرات المستقلة نفسها من قبيل البيانات التى  
 تتعلق ببيانات أخرى . خذ على هذا مثلا آخر من قصة « جون دو » ، ذلك هو  
 أن المقدمات التى استند إليها مفتش المباحث فى البرهنة على براءة « ريتشارد رو »  
 كانت كلها مقدمات ابتكرها هذا المفتش ، وكانت كلها من نوع الأحكام  
 المستقلة التى أصدرها على مسؤوليته ؛ كذلك لم تكن فقرة واحدة منها لتعتمد  
 على فقرات أخرى جاءت نقلا عن مصدر آخر . لقد كانت النقاط الجوهرية  
 هى أن حذاء « ريتشارد رو » ، قد اختلط بالأوحال عند مغادرته القصر ، فى  
 حين أنه لم توجد أوحال فى غرفة مكتب « جون دو » ، وأن ظروف القتل  
 ما كانت لتسمح له بالوقوف أو التريث لتنظيف حذائه أو خلعه . الواقع أن  
 كل نقطة من هذه النقاط الثلاث ، كانت بدورها نتيجة لضرب من ضروب  
 الاستدلال ، كما أن البيانات التى استندت إليها كل نقطة من هذه النقاط ، لم  
 تكن من قبيل البيانات التى استندت إلى بيانات أتت من قبل آخرين ، أكثر

كما استندت إليه هذه النقاط الثلاث نفسها ؛ وكذلك الحال فيما يختص بالدليل القاطع على أن التفسير الحاكم هو الذى ارتكب جريمة القتل ، إذ الواقع هو أن الدليل لم يعتمد من الوجهة المنطقية على أية بيانات تقدم بها مفتش المباحث ، نقلا عن بيانات أخرى أدلى بها آخرون . وإنما قام هذا الدليل على أساس وجود بعض أشياء فى سلة المهملات ، بالإضافة إلى بقايا الطلاء التى وجدت على مؤخرة كم سترة ( چاكتة ) من الطراز الذى يلبسه رجال الدين ، وانكشفت بفعل المطر ؛ وهى حقائق جاءت كلها دليلا على صدق ملاحظاته الخاصة . ولست أقصد من هذا ، أن المؤرخ العلمى ، يستطيع أن ينتج بصورة أفضل حين لا تتوافر لديه بيانات عن الموضوعات التى يعرض لدراستها ، إذ الواقع هو أنه من قبيل الادعاء العلمى البيحت ، أن نعلم إلى تفادى التاريخ الذى يقوم على جمع المقطوعات ، عن طريق الاستغناء عن مثل هذه البيانات التى قد يكون من شأنها تضليل ضعاف المؤرخين . . ولكن الذى أقصده هو أن المؤرخ العلمى لا يعتمد على هذه البيانات التى تأتية من الغير .

هذه فكرة هامة لأنها تستطيع - استناداً إلى مبدأ معين - أن تضع حداً لنقاش لم يزل له صدهاء فى عقول المؤرخين ، ولو أنه لم يعد يحتدم بالصورة التى كان عليها . هذا هو النقاش الذى احتدم بين فريقين - فريق ذهب إلى أن التاريخ يعتمد فى نهاية الأمر على « المصادر المكتوبة » ، وآخر ذهب إلى أنه يمكن أيضاً أن يعتمد على « المصادر غير المكتوبة » . إن المشكلة هنا تتعلق بالاختيار السيئ للألفاظ . . الواقع أن « المصادر المكتوبة » عبارة لم يقصد بها أن تستبعد المصادر ، الشفوية أو أنها تشير إلى معنى خاص يتصل بالكتابة بمعزل عن النقوش المحفورة على الحجارة أو غيرها . وإنما قصد بالمصادر المكتوبة ، تلك المصادر التى جاءت نقلا عن الغير ، مُشَدِّدَةً أو متضمنة لبعض الحقائق التى تتعلق بالموضوع الذى يعنى المؤرخ بدراسته . . أما المصادر غير المكتوبة ، فقد قصد بها المخلفات

الأثرية وبقايا الآنية المحطمة وغيرها من أشياء ذات صلة بالموضوع ،  
وطبيعى ألا تصدق كلمة « مصدر » فى معنى من معانيها على هذه الأشياء ،  
لأن كلمة « مصدر » تشير إلى شىء تنبثق منه المياه أو ما يشابهها من  
السؤال التى تخرج فى حالتها الطبيعية - أما فى حالة التاريخ فيقصد بكلمة  
« مصدر » ، الشىء الذى يستقى منه المؤرخ بياناته التى أعدت من قبل . والغرض  
من وصف الآنية المحطمة بأنها من المصادر غير المكتوبة ، هو الإشارة إلى أنها  
لا تحتوى على بيانات أعدت من قبل ، فهى لذلك ليست من قبيل المصادر  
ما دامت غير مكتوبة فى الأصل . ( علماً بأن بقايا الآنية المحفورة أو المحتويات  
كانت بالطبع من قبيل « المصادر المكتوبة » ) .

الذى حدث هو أن هذا النقاش قد احتدم بين فئة تؤمن بأن التاريخ الذى  
يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، هو النوع الوحيد الممكن ، وبين فئة أخرى لم  
تتأجج صدق هذا النوع من التاريخ ، ولكنها اعتقدت أن التاريخ ممكن عن  
طريق آخر . وأجد اعتماداً على ذاكرتى أن هذه المناقشة كانت محتدمة فى  
الأوساط الجامعية فى هذه البلاد منذ ثلاثين عاماً ، وإن كان يخيل للإنسان أنها  
كانت وقتئذ ترديداً لشيء قديم أتى عليه الزمن . وكانت القضايا التى تناولها  
هذا النقاش على ما أذكر ، من النوع المختلط غير القاطع ، فى حين أن فلاسفة  
هذا العهد - ولو أن هذا النقاش أتاح لهم فرصة ذهبية لعمل شىء عن موضوع  
له قيمة فلسفية كبرى - لم يعاؤوا بقضية واحدة من هذه القضايا التى انصب  
حولها هذا النقاش . والذى أذكره ، هو أن هذا النقاش قد انتهى إلى أضعف  
ما يمكن أن ينتهى إليه من وجهات نظر توفى بين الطرفين ، ذلك أن أنصار  
التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، سلموا من حيث المبدأ بأن  
« المصادر غير المكتوبة » يمكن أن تنتهى إلى نتائج صادقة ، ولكنهم أصرروا  
على أن ذلك يحدث فى نطاق ضيق جداً ، وحين تستعمل هذه المصادر كعامل  
مساعدة « للمصادر المكتوبة » ، وفيما يختص بالمسائل الضئيلة الأهمية كالصناعة



والتجارة ، التي يجب أن يتعفف عن العرض لها المؤلف الوقور . . ولكن هذا معناه أن المؤرخين ، الذين شبّوا على الاعتقاد بأن التاريخ يقوم على جمع المقتطفات ، ابتدأوا في التفكير في احتمال استناد التاريخ إلى شيء يختلف عن هذا ، رغم أن هذا التفكير لم يبلغ بهم بعد حد الجرأة . ولكنه يدل أيضاً على أنهم حين حاولوا ترجمة هذا الاحتمال إلى حيز الممكن الواقع ، لم يستطع تفكيرهم انطلاقاً إلا في أفق محدود .

#### ١٠ - السؤال والمصادر التاريخية :

لو قصد بالتاريخ أن يقوم على طريقة جمع المقتطفات ، بحيث يعتمد المؤرخ على أقوال أعدت لإعدادها له من قبل في الموضوع الذي يعنى بدراسته ، وبحيث يطلق على النسخ التي تحوى هذه الأقوال كلمة « مصادر » ، لكان من السهل أن نُعرِّف المقصود من كلمة « مصدر » تعريفاً مُجسِّداً من الوجهة العملية . فالمصدر إذن ، عبارة عن نسخة تحوى على قول أو أقوال عن الموضوع . وهو تعريف له بعض القيمة العملية ، لأنه يساعد المؤرخ على تقسيم كل المادة التاريخية الموجودة - حين يحدد الموضوع الذي يبحث فيه - إلى نسخ يستطيع الاستفادة منها بوصفها مصادر ، ولذلك يتحتم عليه الاطلاع عليها ، ونسخ لا جدوى منها كمصادر ، ولذلك كان عليه أن يتجاهلها . والذي يستطيع أن يعمل في هذا الصدد ، هو أن ينقب في أرفف مكتبته أو في البيانات والكتب التي كتبت في هذه الفترة ، وأن يسأل نفسه عند قراءة أى عنوان « هل أستطيع أن أجد تحت هذا العنوان شيئاً أستعين به في موضوعي ؟ » فإذا لم يستطع بمحض تفكيره الإجابة عن هذا السؤال ، فلديه من ألوان المساعدات المختلفة الشيء الكثير - لديه الفهارس ومصادر البيانات العلمية الخاصة أو المقسمة . ولكنه بالرغم من كل هذه المساعدات ، فإنه قد يفقد استشهاداً له قيمته في التدايل على الوقائع ، وبهذا يثير الضحك

من جانب أصدقائه : ولكننا نجد ، بصدد أية مشكلة من المشاكل ، أن المصادر التاريخية الموجودة لاتعدو أن تكون كمّاً محدوداً ، ولذلك كان من الممكن استقصاؤها من الوجهة النظرية .

نقول هذا من الوجهة النظرية ، ولو أنه لا يصدق دائماً من حيث الواقع ، والحقيقة هي أن هذه المصادر قد تكون كمية ضخمة ، كما قد يتعذر الحصول على بعضها إلى حد لا يمكن لأي مؤرخ أن يطلع عليها إطلاقاً . ولقد نستمع في بعض الأحيان إلى أناس يشكون من أن مادة تاريخية ضخماً ، أصبحت الآن مخزونة بكميات كبيرة ، حتى لقد أصبح من العسير الاستفادة منها ، وهؤلاء تواقون إلى أيام جميلة خلت : كانت فيها الكتب قليلة والمكتبات ضئيلة العدد ، بحيث يستطيع المؤرخ أن يلم بموضوعه . ولكن مثل هذه الشكاوى معناها أن المعضلة بلغت بالمؤرخ الذي يعتمد في تاريخه على طريقة جمع المقتطفات أقصاها ، إذ لو توفرت لديه كمية محدودة من المصادر التاريخية عن موضوعه لطلب المزيد . والسبب في ذلك هو أن أي مصدر جديد يعرض للموضوع — لو كان جديداً حقاً — يلقي عليه ضوءاً جديداً ، إلى حد قد يجعل الفكرة التي كونها عن الموضوع خاطئة . لذلك نجده مهما توافرت لديه المصادر عن موضوعه ، تحفزه نزعتة التاريخية إلى طلب المزيد . ولكن لو تضخمتم لديه هذه المصادر ، لتعذر عليه أن يمسك بأطراف البحث وأن يخرجها في صورة بحث مقنع ، حتى لبتنى كل إنسان ضعيف أن تكون المادة التاريخية الموجودة أمامه أقل مما هي عليه ،

ولقد تأثر الناس بهذه المعضلة إلى حد أن ساورهم الشك في إمكان الوصول إلى معرفة تاريخية إطلاقاً . وهم على حق في هذا ، لو أنهم قصصوا بالمعرفة نوع المعرفة العلمية ، وقصصوا بالتاريخ نوع التاريخ الذي يقوم على طريقة جمع المقتطفات . والمؤرخون الذين يجمعون المقتطفات ، وهم الذين يتفادون التفكير في هذه المعضلة بحجة سلسلة جميلة ، هي أن

هذا ضرب من النقد المسرف ، يعترفون بقولهم هذا أنهم فيما يحترفون من تاريخ ، لا يعانون من جراء هذه المعضلة شيئاً ، لأنهم يهبطون إلى مستوى ضئيل من التدليل العلمى إلى حد أضنى على ضمايرهم الباردة . ومثل هذه الأحوال فى الحياة المعاصرة ، تبعث على شىء كثير من الاستمتاع ، لأننا كثيراً ما نصادفها فى تاريخ العلم ، وتأخذنا الدهشة ، كيف أن مثل هذا الغباء غير الطبيعى أمر ممكن ، والجواب على هذا هو أن الناس الذين يتسمون بهذه الظاهرة ، قد فرضوا على أنفسهم واجباً عسيراً ، هو فى هذه الحالة ، مهمة كتابة التاريخ عن طريق جمع المقطعات ، وما داموا ، لاعتبارات عملية ، لا يستطيعون الارتداء عنه ، لابد أن يتناسوا أنه واجب عسير أو مستحيل . إنك لتجد أن المؤرخ الذى يعتمد على طريقة جمع المقطعات : يتعمى عن حقيقة أساليب البحث التى يتبعها ، بل يتفادها عن طريق بذل عناية بالغة فى اختيار الموضوعات التى يستطيع أن يسلك سبيله فيها ، مثله فى ذلك كمثل مصور مناظر الطبيعة فى القرن التاسع عشر ، الذى أراد أن يتعمى عن خطأ نظريته الفادح فى تكييف المناظر ، فاقصر على تصوير ما سماه موضوعات قابلة للتصوير : لقد اصطُلِحَ على أن الموضوعات ، يجب أن تكون من النوع الذى توجد عنه فعلاً مادة تاريخية فى متناول المؤرخ — مادة ليست بالضئيلة وليست بالغزيرة الفياضة — مادة لم تبلغ مبلغ الاتساق بحيث لا يجد المؤرخ ما يعمل به ، إلا أن ينقلها على علاتها ، ولاهى من التنافر والتعدد بحيث يتعذر عليه أن يسلك سبيله فيها . لذلك كانت كتابة التاريخ استناداً إلى هذه الأسس ، لا تعدو أن تكون واحداً من اثنين : إما أن تهبط إلى مستوى القصص المسلى ، الذى يقال فى صحن الدار ، وإما أن تسمو إلى ضرب من ضروب الإنتاج الفنى الرشيق . وقد أودت أن ينصرف حديثى هذا إلى الماضى ، أما عن مدى انصرافه إلى الحاضر ، فأمر قد آثرت أن أتركه لضمير المؤرخين ، الذين طبعوا على نقد أنفسهم فيما يكتبون .

فإذا ما قصدنا بالتاريخ ، ذلك التاريخ العلمى ، كان لازماً أن نستبدل بكلمة « مصدر » (source) كلمة مادة تاريخية ، وإذا ما حاولنا تعريف المادة التاريخية بنفس الروح التى عرفنا بها كلمة « مصادر » ، وجدنا ذلك أمراً شاقاً . تفصيل ذلك أنه لا يوجد قياس مختصر سهل ، نستطيع استناداً إليه ، أن نقرر أن كتاباً ما ، يحتوى أو لا يحتوى على مادة خاصة بموضوع نعرض لبحثه ، كما أنه لا يوجد فى الحقيقة ما يحملنا على أن نقصر بحثنا على الكتب ، ذلك أن الفهارس والبيانات الخاصة بالكتب ، لا قيمة لها إطلاقاً بالنسبة لمؤرخ من النوع العلمى . ولا نقصد بهذا أن المؤرخ لا يستطيع الاستفادة من هذه الفهارس والبيانات ، إذ الواقع هو أنه يستخدمها بل ويستطيع الاستفادة منها ، ولكنها فى الحقيقة فهارس وبيانات لا تختص بالمصادر ، وإنما تختص بموضوعات منعزلة أو ما يشبه ذلك — إنها لا تختص بالمادة التاريخية ، ولكن بمناقشات قديمة يستطيع أن يبتدئ منها فى بحثه . . . لذلك نجد أن الكتب المشار إليها فى مثل هذه البيانات والتى يستخدمها مؤرخ يقيم بحثه على أساس جمع المقطعات ، تكون قيمتها بالنسبة له فى الغالب ، مقيسة بقدمها ، فى حين أن البيانات الخاصة بكتب ينتفع بها المؤرخ العلمى ، تقاس بقيمتها على وجه التقريب بحداثتها ، أو أنها من الكتب المعاصرة ،

وتوجد فى الخرافة التى عرضت آنفاً خاصية واحدة تشترك فيها كل ضروب التدليل التى يعتمد إليها مفتش المباحث حين يثبت صدق الاتهام . . . ذلك أن هذه الضروب كلها ، لا تعدو أن تكون مشاهداته الخاصة به . فإذا تساءلنا أى أنواع المشاهدات هذه ، وجدنا أن الإجابة ليست سهلة ، ولكنها تدور حول أشياء كالعثور على آثار الأقدام المنطبعة على الأوحال ، وعدد هذه الانطباعات ومكانها واتجاهها ، ووجه الشبه بينها وبين انطباعات حذاء معين ، وعدم وجود انطباعات تشير إلى حذاء آخر ، وعدم وجود أوحال على أرضية غرفة معينة ، والموضع الذى كانت عليه جثة الميت ، ومكان

وجود الخنجر فيه ، وشكل الكرسي الذى كانت عليه الجثة وهكذا ، إلى غير ذلك من تفاصيل تختلف عن بعضها اختلافاً بيناً . . . والذى نستطيع أن نقوله بصدد مثل هذا التدليل ، هو أنه لا يوجد أحد يستطيع أن يقرر ما يمكن أن يحتويه أو لا يحتويه من عناصر ، ما لم يكن قد انتهى ، لا من صياغة أسئلته فقط ، ولكن من الإجابة عليها أيضاً . . . الذى يحدث فى التاريخ الذى يتهج فى عرضه منهج البحث العلمى ، هو أن أية مادة يمكن أن تكون من قبيل الحقائق التاريخية متى استعملت فى هذا المعنى ، ولكن أحداً لا يمكن أن يعرف أى هذه البيانات يمكن أن يكون حقيقة مادة تاريخية بالمعنى المفيد ، ما لم يكن قد استعملها فى هذا المعنى فعلاً .

والآن إذا ما استيحيينا لأنفسنا استعمال كلمة شهادة ( أو أقوال يستدل بها ) فى شيء من التجاوز ، على نحو ما أفعل الآن ، حين أستبدل بها كلمة مادة تاريخية ، استطعنا أن نقول بأن التاريخ الذى يقوم على جمع المقتطفات ، ينطوى على نوعين من هذه المادة — نوع يمكن أن يكون من قبيل المادة التاريخية ، ونوع هو مادة تاريخية فى الواقع . . . تفصيل ذلك أن كل الأقوال الموجودة بصدد موضوع ما تعتبر من النوع الأول . . . أما المادة التاريخية من النوع الثانى ، فهى الجزء الذى نقبله أو نقره فعلاً من هذه الأقوال الموجودة . . . أما فيما يختص بالتاريخ الذى يتهج منهج البحث العلمى ، فلا محل للقول بوجود أقوال يمكن أن تكون من قبيل المادة التاريخية ، بل نجد — فيما لو أردنا التعبير عن هذه الظاهرة بنفس الألفاظ التى استعملناها — أن كل ما فى الكون المادى أمامنا ، يمكن أن يكون مادة تاريخية نستشير بها فى الموضوع الذى نكون بصدد بحثه . . . تلك فكرة لها أسوأ الأثر على أى إنسان يرى أن منهاج البحث فى التاريخ محدود بطريقة جمع المقتطفات ، لأنه لا بد هنا من أن يتساءل كيف نستطيع الكشف عن الحقائق التى نخدم موضوع البحث بصفة مباشرة ، إلا إذا استطعنا فى أول الأمر

يجمع كل الحقائق التي قد تخدم هذا الموضوع ؟ والشخص الذى يفهم طبيعة التفكير العلمى ، سواء فيما يختص بالتاريخ أو بغيره من الدراسات ، لا يجد أمامه هذه الصعوبة ؛ وسيدرك هذا الشخص أن كل سؤال يسأله المؤرخ مرده فى الواقع إلى اعتقاده أنه يستطيع الإجابة عنه ، أى أن لديه فى عقله فكرة مبدئية عن المادة التاريخية التى يستعين بها ، ولو على سبيل المحاولة المبدئية . ولا نقصد بهذا فكرة من النوع القاطع تنصب على ما يمكن أن يكون مادة تاريخية ، ولكن فكرة غامضة بعض الشيء ، أو غير محدودة عن المادة التاريخية القائمة فعلا . والقول بأنك تضع أسئلة من النوع الذى تعرف أن الإجابة عنه عسيرة ، هو الجريمة الكبرى فى البحث العلمى ، مثلها فى السياسة كمثل إصدار الأوامر التى يتعذر تنفيذها ، أو فى الدين ، كأن تسأل الله شيئا تعلم [ أنه سبحانه ] لن يجيبك إليه . نريد أن نقول إن السؤال والمادة التاريخية التى تنهض إجابة عنه ، ناحيتان متصلتان فى التاريخ ، وأية مادة تمكنك من الإجابة عن سؤالك ، تكون من قبيل المادة التاريخية ، ونقصد بذلك السؤال الذى أنت بصددده الآن ، والسؤال المعقول « (وهو نوع السؤال الوحيد الذى يسأله رجل العلم المختص ) هو السؤال الذى نعتقد أن لديك أو يمكن أن تكون لديك مادة تاريخية تكفل الإجابة عنه ؛ فإذا اعتقدت بأن لديك هذه المادة فى هذا الوقت ، وفى هذا المكان ، كان هذا السؤال سؤالا حقيقيا من نوع السؤال : « ما هو الوضع الذى كان عليه ( چون دو ) فى الوقت الذى طعن فيه ؟ » فإذا اعتقدت بأنه يمكن أن تكون لديك مادة للإجابة عنه كان سؤالا مؤجلا من نوع السؤال : « من هو قاتل ( چون دو ) ؟ » .

ذلك هو الفهم الصحيح للفكرة التى تنطوى عليها تلك الحكمة البالغة التى نفاها اللورد « أكتون » إذ قال : « عليك بدراسة المشكلات لا الفترات » : تلك أن المؤرخين الذين يعمد تاريخهم على كتابة المقطعات ، يدرسون فترات

تاريخية ، لا مشكلات التاريخ : إنهم يجمعون كل الأقوال الواردة التي تنهض  
شاهداً على عدد محدود من الأحداث ، ويأملون عبثاً أن ينتهوا إلى نتائج  
استناداً إليها . أما عن المؤرخين الذين يتهجون نهج الأسلوب العلمى ، فهؤلاء  
يدرسون مشكلات التاريخ : إنهم يضعون الأسئلة ، وإذا كانوا مؤرخين من  
النوع الجيد ، سألوا أسئلة يعرفون الطريق للإجابة عنها . ولقد كان  
الفهم الصحيح لذلك القول السابق الذكر ، هو الذى حمل المسيو « هر كيبول  
بوارو » على أن يصب الاحتقار الشديد على « كلاب الصيد الآدميين »  
الذين يزحفون على الأرض يجمعون كل شىء مهما كان نوعه ، ما داموا  
يعتقدون أن هذا ينير لهم الطريق ، وأن يصر على أن سير الكشف هو  
استعمال المرء لما سماه - ربما فى تكرار ممل - « الخلايا الضئيلة ذات اللون  
الأشهب » . يريد أن يقول إنك لن تستطيع جمع "المادة التاريخية قبل أن  
تبدأ بالتفكير ، لأن التفكير معناه أن تضع أسئلة ( ولتكونوا على بيّنة من  
هذا يا علماء المنطق ) : كذلك لن تكون هناك مادة تاريخية ، إلا إذا انصبحت  
على سؤال دقيق محدود : والفارق بين « بوارو » و « هولز » فى هذا الصدد ، -  
يشير إشارة قوية إلى التغيير الذى حدث فى فهم مناهج البحث التاريخى فى  
الأربعين السنوات الأخيرة . وقد نادى « لورد أكتون » بهذه النظرية فى عصر  
ازدهار « شارلوك هولمز » ، وذلك فى المحاضرة التى افتتح بها موسم المحاضرات  
فى كمبردج عام ١٨٩٥ ، ولكن الإدراك العام لم يكن قد بلغ بعد حداً من  
السمو ، يستطيع معه تقدير هذه النظرية . والذى حدث فى عهد « المسيو  
بوارو » ، هو عدم استساغة المؤرخين للنظرية إلا بقدر ، بدليل أن مؤلفاته  
لم تصادف رواجاً كبيراً . والواقع أن التغيير الذى قضى على أسس التاريخ ،  
القائم على طريقة جمع المقتطفات ، واستبدل بها أسس التاريخ العلمى ، قد  
اعتنقه المؤرخون جميعاً .

## ٤ - التاريخ تصوير جديد لأحداث الماضي

كيف يمكن للمؤرخ ، أو على أية أسس يستطيع أن يعرف الماضي ؟ وما دما بصلدد الإجابة عن هذا السؤال ؛ فالاعتبار الأول الذى ينبغى أن نلاحظه ، هو أن أحداث الماضي ليست من قبيل الظواهر القائمة أمامنا ، والآن يمكن أن يتناولها إدراكنا الحسى . نجد استناداً إلى مدلول الفرض أن المؤرخ ليس شاهد عيان للأحداث التى يعرض لوصفها ، ولن يستطيع المؤرخ كذلك أن يفترض فى نفسه أنه شاهد عيان ، بل إنه يعلم علم اليقين ، أن أية معرفة له بالماضى ، لا تعدو أن تكون من قبيل المعرفة البعيدة عن الحس ، أو المعرفة التى تقوم على الاستدلال ، أو المعرفة غير المباشرة ، لأنها لا يمكن بحال من الأحوال أن تكون معرفة تجريبية ؛ والنقطة الثانية ، هى أن هذا الوسيط بينه وبين أحداث الماضي . لا يمكن أن يكون شهادة أدلى بها شاهد ، ذلك لأن المؤرخ لا يعرف الماضي عن طريق تصديقه لشاهد شاهد هذه الأحداث ، وأودع مشاهداته سجل الحوادث ، لأن أقصى ما تستطيع أن تتمخض عنه وساطة من هذا النوع ، هو نوع من الاعتقاد لا المعرفة - اعتقاد يقوم على أو هن الأسس ولا يحتمل التصديق ؛ كذلك يعرف المؤرخ حق المعرفة ، أنه لن يستطيع الاستطراد فى بحثه على هذا الأساس ، لأنه يعلم أن موقفه ممن نسميهم « الثقة » الذين يعتمد عليهم ، ليس موقف المؤمن بما كتبوا ، وإنما هو موقف الناقد لما كتبوا ؛ وإذن ما دام المؤرخ لا يعتمد على معرفة مباشرة أو تجريبية فيما يريد أن يعرض لبحثه من حقائق ، ولا يعتمد على معرفة بهذه الحقائق نقلت إليه أو أتته عن طريق شهادة غيره ، فما هو نوع المعرفة التى يستخدمها إذن - وبعبارة آخر ما الذى يستطيع أن يعمل به المؤرخ ابتغاء العلم بهذه الأحداث ؟

لقد كان من نتيجة الدراسة التحليلية التى قمت بها لفكرة التاريخ ، أنه



تمخضت عن إجابة عن هذا السؤال : وهى أن المؤرخ ينبغي أن يتمثل أحداث  
الماضى فى عقله . وعلينا الآن أن ندرس هذه الفكرة جيداً لنتبين حقيقة  
معناها وما يتبعها من نتائج :

وهنا نجد أنه ليس من العسير أن نتبين مدلول الفكرة بصفة عامة :  
تفصيل ذلك أن الإنسان متى فكر على أسس تاريخية ، كانت أمامه بعض  
الوثائق أو مخلفات الماضى : والمهمة التى يناط بها هى الكشف عما كان عليه  
الماضى الذى ترك وراءه هذه المخلفات ، مثل ذلك أن تكون هذه المخلفات  
بعض العبارات المكتوبة ، فيتعين عليه فى هذه الحالة ، أن يكشف عن المعنى  
الذى قصده كاتب هذه الكلمات ، وهذا بالتالى معناه اكتشاف الفكرة  
( فكرة — بكل معانى الكلمة ، وسنتبين المعنى بالتحديد الدقيق فى البند  
الخامس ) : ولكن يكشف عن حقيقة هذه الفكرة ، يجب على المؤرخ أن  
يصورها لنفسه من جديد .

هـب على سبيل المثال أنه يقرأ قانون « ثيودوسيوس » ، وأن أمامه مرسوماً  
إمبراطورياً معيناً : هنا نجد أن مجرد قراءة الكلمات والقدرة على تفسيرها ،  
ليس معناه إدراك أهميتها التاريخية . إذ الواقع هو أن هذا الإدراك ، يتطلب  
منه أن يواجه الموقف الذى كان يواجهه الإمبراطور ، كما أن عليه أن يواجهه  
على النحو الذى فعله الإمبراطور . عليه بعد ذلك أن يفكر لنفسه كما فكر  
الإمبراطور وقتئذ ، كيف يمكن أن يتناول مثل هذا الموقف ، بل يجب عليه  
أن يدرس الاحتمالات التى كانت ممكنة وقتئذ ، والسبب فى اختيار واحد  
منها بدلاً عن الأخرى . لذلك يتحتم عليه أن يمر فى كل أدوار التفكير  
التي مر فيها الإمبراطور وقتئذ ، حين قرر أن يأخذ بهذا الحل الذى لجأ  
إليه ، فهو بهذا يتمثل بعقليته تصرفات الإمبراطور ، بل إن معرفته التاريخية  
بمعنى المرسوم ، بصرف النظر عن مجرد المعرفة اللغوية ، لتعتمد إلى حد كبير  
على قدرته على تمثيل هذه الصورة :

أو فلنفرض أنه يقرأ فقرة كتبها أحد الفلاسفة القدماء ؛ هنا يجب عليه أن يكون على معرفة بالمداول الفلسفي للكلمات ، وأن يكون قادراً على تفسيرها ؛ ولكنه حين يعمل هذا لا سيكون بذلك قد فرغ من فهم الفقرة على نحو ما يفهمها مؤرخ الفلسفة ؛ فلنكني يستطيع هذا يجب عليه أن يعرف طبيعة هذه المشكلة ، وأن يعرض للحلول التي كانت محتملة بصدد هذا ، ثم يقين للسبب الذي من أجله قرر هذا الفيلسوف الأخذ بهذا الحل دون الحلول الأخرى ؛ ذلك ما نعينه بقولنا . . إنه يُصوّر لنفسه تفكير هذا المؤلف ، وما لم يستطع فعل هذا ، لا يمكن أن يصدق عليه وصف المؤلف .

وفي اعتقادي أن أحداً لا يستطيع إنكار هذا التصوير مهما يكن من أمر ما يكتنفه من غموض ، وما يعتوره من نقص ، لا بد أن يلفت النظر للطابع الرئيسي الذي يتسم به التفكير التاريخي ؛ أما عن دقة هذا التصور بصفة عامة ، فلا جدال فيها ، ولكن لا بد من الاستطراد في تفصيله وتفسيره ، ولعل أمثل الطرق بهذا التفصيل هو أن نخضعه لنقد يأتي من جانب معترض عليه نتخيل وجوده .

قد يتبدى مثل هذا الناقد بالقول بأن الفكرة كلها غامضة غير محدودة المعنى ، لأنها قد تختمل من المعاني الشيء القليل أو الشيء الكثير . قد يقول إن العود إلى تصوير الفكرة أو بلورتها في عقلية المؤرخ من جديد ، أمر يَحتمل أحد المعنيين ؛ قد يعني أن يتمثل المؤرخ لونهاً من ألوان التفكير ، أو أن ينجز عملية فكرية شبيهة بالعملية التي حدثت أولاً ، أو قد يعني أن يتمثل المؤرخ لونهاً من التفكير ، أو ينجز عملية فكرية لا تختلف في صغيرة أو كبيرة عن العملية الأولى . ولكن لا توجد عملية تصوير أو تفكير تكون طبق الأصل من عملية أخرى ، بحيث لا تختلف عنها في صغيرة أو كبيرة ؛ وإذن فالمفروض أن تكون العلاقة بين العمليتين الأولى والثانية من قبيل التشابه لا أكثر ولا أقل ؛ ولكن نجد في هذه الحالة ، أن النظرية التي تذهب إلى أننا

نعرف الماض حين نستطيع أن نتمثله أو نصوره لأنفسنا مرة أخرى ، إن هي إلا صورة من نظرية معروفة خاطئة في « المعرفة » ، تقول بوجود صور طبق الأصل في عقلية العارف . ثم لنفترض ثانية أننا قد سلمنا بأن لونا من ألوان التجارب أو عملية من عمليات التفكير قد أمكن تكرارها في صورة طبق الأصل ، فستكون النتيجة هنا شيئاً واحداً ، هو التطابق التام بين لونين من التفكير أو الإدراك المباشر - بين المؤرخ والشخص الذي يحاول هذا المؤرخ أن يفهمه ، ما دمنا بصدد هذه العملية الفكرية ؛ وسنجد أن كل ما حدث أو يحدث في هذه الحالة ، هو أن الموضوع الذي تعرض لدراسته ( وهو هنا الماضي ) ، قد اندمج بصورته في عقلية الشخص الذي يدرسه ، ( وهو هنا الحاضر على النحو الذي يصوره تفكير المؤرخ نفسه ) وبدلاً من الإجابة عن السؤال : كيف يتسنى لنا معرفة الماضي ؟ ، سنجد من جانبنا إقراراً بأن الماضي لا يعرف ، ولكن الذي يعرف هو الحاضر . . ولنا أن نتساءل في هذا الصدد : ألم يُسَلِّم « كروتشه » نفسه بهذا في نظريته ، التي تذهب إلى أن التاريخ هو صور حياتنا المعاصرة ؟

ولنا على هذا القول اعتراضان سنعرض لهما بالترتيب . : وأستطيع أن أقترح أن الشخص الذي قال بالاعتراض الأول يستند إلى نظرية ما في المعرفة ، تستطرد على النحو الآتي : يريد أن يقول إن أية عملية من عمليات المعرفة ، متى كانت تنصرف إلى التفكير أو الإدراك ، لابد أن تنطوي على عنصرين : . العملية نفسها ، وموضوع هذه العملية ، كما أن عمليتين مختلفتين قد تتعلقان بنفس الموضوع . فلو حدث أن قرأت « إقليدس » ، ووجد فيه عبارة تقول بتساوي زاويتي القاعدة في المثلث المتساوي الساقين ، وإذا كنت أفهم ما تعني هذه العبارة وأسلم بصدقها ، كان صدق العبارة الذي سلمت به ، أو القضية المنطقية التي أثبتها هو نفس الصدق الذي ذهب إليه « إقليدس » ، أو نفس القضية المنطقية التي أثبتها . ولكن إثباتي لصدق هذه

«القضية يختلف عن إثباته . والدليل القاطع على هذا ، يأتي عن أحد اثنين : هو أن الإثبات صدر عن شخصين مختلفين ، وفي وقتين مختلفين : وإذا كان تكون عملية إدراكي لتساوي الزوايا بمثابة تكرار لعمليته ، ولكنها إنجاز لعملية أخرى من نفس النوع . والذي أعرفه عن طريق إنجاز لهذه العملية ، ليس هو أن «إقليدس» عرف أن زوايا القاعدة في المثلث المتساوي «الساقين متساوية ، ولكن هو أن هذه الزوايا متساوية فعلاً ( بصرف النظر عن «إقليدس» . ولكي أعرف الحقيقة التاريخية ، وهي أن «إقليدس» عرف أن هذه الزوايا متساوية ، لن أعمد إلى نقل أو تكرار العملية التي قام بها (أى إنجاز عملية شبيهة بها تماماً) . ولكني أنجز عملية أخرى تختلف عنها كل الاختلاف ، وهي عملية تفكير من ناحيتي فيما استطاع أن يصل إليه «إقليدس» بصدد تساوي هذه الزوايا : وكذلك فيما يتعلق بالطريقة التي يسلكها تفكيرى في هذه العملية . لا محل إطلاقاً للقول بأن ما أفعله في هذا الصدد ، هو أنى أكرر فى تفكيرى عملية فكرية قام بها «إقليدس» ، إذ لو صدق أن تكرار عملياته ، معناه إدراك نفس الحقيقة ، أو إثبات نفس القضية المنطقية التي أدركها أو أثبت صدقها ، لكان هذا القول خاطئاً ، لأن القضية المنطقية التي أثبتها «إقليدس» ، وهي «أن الزوايا متساوية» ، تختلف عن قضيتي وهي «لقد عرف (إقليدس) أن للزوايا متساوية» : وإذا كان تكرار عملياته معناه القيام بهذه العملية مرة أخرى ، فهذا عبث لأن العملية لا يمكن أن تتكرر .

وأجد استناداً إلى هذه النظرية ، أن العلاقة بين العملية التي يمارسها تفكيرى الآن ، والخاصة «بأن الزوايا متساوية» وبين نفس هذه العملية التي كان يمارسها تفكيرى منذ خمس دقائق ، علاقة اختلاف من حيث العدد مع اتفاق من حيث النوع . إن العمليتين مختلفتان ، ولكنهما من نوع واحد ، فالعمليتان على هذا الأساس متشابهتان ، وأية عملية منهما تشبه عملية «إقليدس» بصورة تبدو واحدة في الحالتين ، ومن ثم تنتهى إلى نتيجة ، وهي أن النظرية

التي نعرض لها مثل من أمثلة نظرية المعرفة التي تقول بانطباع صورة الشيء في عقلية المفكر .

ولكن هل هذا من التصوير الصادق للعلاقة بين هاتين العمليتين ؟ نريد أن نتساءل . هل إذا كنا بصدد شخصين يقومان بعملية فكرية واحدة ، أو شخص واحد يقوم بنفس هذه العملية في وقتين مختلفين ، نقصد بقولنا هذا ، إنهم يقومون بعمليات مختلفة من نفس النوع ؟ في اعتقادي أنه من الواضح أننا لا نقصد إلى شيء من هذا النوع ، وأن السبب الوحيد الذي يحفز أى إنسان على الاعتقاد بأننا نقصد هذا بالذات ، هو قبوله لنظرية معينة ، تذهب إلى أننا كلما فرقنا بين شيئين ، وقلنا بالرغم من هذه التفرقة إنهما شيء واحد ( الأمر الذي نعلم جميعاً أننا نفعله غالباً ) . نقصد بهذا أنهما صورتان مختلفتان من نوع واحد ، أو أنهما أمثلة جزئية مختلفة « لكل واحد من الكلليات » "universal" ، أو أنهما عناصر مختلفة من نفس الصنف . إن النظرية لا تذهب إلى إنكار شيء اسمه الوحدة أو التشابه رغم الاختلاف ( لا يوجد من يسلم بهذا ) ، ولكنها تفترض وجود نوع واحد من هذه الوحدة — هي الوحدة ذات التكييف المعين ، في « اختلاف » يكون من حيث العدد : وإذن لا ينصب نقد هذه النظرية ، على إثبات أن هذا النوع من الوحدة في كنف الاختلاف ، ظاهرة لا وجود لها ، وإنما يستهدف إثبات وجود أنواع أخرى من هذه الوحدة أو هذا التشابه ، وأن الحالة التي نعرض لدراستها الآن هي أحد هذه الأنواع .

يقول الناقد الذي افترضنا وجوده ، إن العملية التي فكر فيها « إقليدس » ، والعملية التي فكرت فيها ليستا عملية واحدة ، وإنما هما عمليتان من حيث العدد ، وإن كانتا عملية واحدة من حيث النوع : كذلك قيل إنى حين أفكر الآن في « أن الزوايا متساوية » ، أجد نفس هذه العلاقة بين هذه العملية الفكرية وبين ما فكرت فيه منذ خمس دقائق من أن الزوايا متساوية : وفي اعتقادي

أن السبب الذى جعل الناقد يثق من هذا ، هو فهمه للعملية الفكرية ، على أنها حلقة معينة ذات تكييف خاص ، أو مركز خاص فى فيض من الوعي المتدفق ، وكيانها لا يعنى إلا حدوثها فى سياق هذا الفيض ، ومتى حدثت فى سياق هذا الفيض طَوَّحَ بها إلى الماضى ؛ ولا توجد قوة تستطيع استرجاعها ، وقد تحدث عملية فكرية أخرى من هذا النوع ، ولكن نفس العملية لا تتكرر .

ولكن ما هو معنى هذه العبارات بالتحديد ؟ هب أن شخصاً قد استمر لفترة معينة ولتكن خمس ثوان متتالية ، يفكر فى ( أن الزوايا متساوية ) ، فهل الذى يحدث فى مثل هذه الحالة ، هو أن عملية فكرية واحدة تستغرق تفكيره طوال هذه الثوانى الخمس ، أو هو فى الواقع ينجز خمس أو عشر أو عشرين عملية فكرية ، تختلف من حيث العدد ، ولكنها واحدة من حيث النوع ؟ وإذا صدق هذا القول الأخير ، فما هو عدد العمليات التى استغرقتها الثوان الخمس ؟ إن الناقد مضطر للإجابة عن هذا السؤال ، إذ الواقع هو أن جوهر فكرته ، ينصب على أن عمليات الفكر تختلف من حيث الطابع الفردى لكل منها ولذلك يمكن عدّها . وهو لا يستطيع تأجيل الإجابة حتى يرجع إلى أبحاث علمية أخرى على نحو ما يحدث فى المعمل السيكلوجى مثلاً ، لأنه إذا لم يكن على علم بالعناصر التى تُكوّن تعدّد عمليات الفكر ، فلا سبيل له إلى معرفة هذه العناصر عن طريق التحليل السيكلوجى .. ولكن أية إجابة يتقدم بها ، لا بد أن تحمل طابع التعسف والتناقض فى نفس الوقت ، إذ الواقع ، هو أنه لا يوجد سبب نستطيع استناداً إليه أن نقول ، إن عملية من عمليات الفكر دون أخرى ، يمكن أن تحدد عن طريق الربط بينها وبين عامل الزمن ، كأن يكون الوقت الذى استغرقتّه هو مرور ثانية أو ربع ثانية : والإجابة الوحيدة الممكنة فى هذا الصدد ، هى أن عملية الفكر ، ليست إلا عملية واحدة استغرقت خمس ثوان . وللناقد إذا أراد

أن بسلم بهذا ، فيقول حينئذ إن مثل هذه الوحدة التي تطبع عملية مستمرة .  
متناسكة من عمليات الفكر ، هي « وحدة الشيء المستمر » .

ولكن هل تتضمن طبيعة هذا الشيء المستمر هنا خاصية الاستمرار الزماني  
المكاني بلا انقطاع أو توقف ؟ هب أن المفكر بعد أن ظل فترة خمس ثوان  
متصلة يفكر في أن « الزوايا متساوية » ، قد جنح عن التفكير في هذا إلى  
مشكلة أخرى استغرقت ثلاث ثوان أخرى ، عاد بعدها إلى نفس العملية ،  
ففكر ثانية في أن « الزوايا متساوية » : هل نكون هنا بصدد عمليتين من  
عمليات الفكر لا عملية واحدة ، بسبب مرور فترة بين العمليتين ؟ الحقيقة  
الواضحة هي غير ذلك ، إذ الواقع هو أن هذه العملية واحدة ولكنها  
لم تستمر هذه المرة ، وإنما قد استؤنفت بعد مرور فترة . كذلك لا يوجد  
فارق في هذه المرحلة الثانية من العملية ، لم يكن موجوداً في المرحلة الأولى :  
فإذا ما استمرت عملية لفترة خمس ثوان ، كان هناك نفس الفارق الزماني  
بين نشاطها في الثانية الخامسة ، ونفس النشاط في الثانية الأولى ، على نحو  
ما نجد أن الثواني التي تتخلل عملية التفكير قد تشغل بنشاط شيء من نوع آخر ،  
أو تكون خلوّاً من النشاط إطلاقاً ( إن جاز هذا ) .

فالقول إذن بأن عملية فكرية لا يمكن أن تحدث مرتين ، لأن تدفق  
الوعي يطيح بها ، قول خاطئ ، مردّه في الأصل إلى خطأ في تكييف النقطة  
التي نريد البرهنة عليها ، ومتى قصدنا بالمعرفة مجرد الوعي والأحاسيس  
والمشاعر في صورتها الخالصة المبسطة ، كان هذا القول صادقاً ، ولكن  
العملية الفكرية ليست مجرد أحاسيس ومشاعر بل هي معرفة ، والمعرفة شيء  
أكثر من الوعي المباشر . وإذن لن تكون عملية المعرفة مجرد تدفق الوعي ،  
والشخص الذي لا يعدو وعيه أن يتكوّن من عدة حالات نفسية تتعاقب  
الواحدة منها بعد الأخرى ، مهما يكن الاسم الذي تُسمّى به هذه الحالات ،  
فلا يمكن أن تتوافر لديه معرفة إطلاقاً . . مثل هذا الشخص لا يستطيع أن

أن يتذكر الصور النفسية التي مرت به في الماضي ، لأنه ( حتى لو سلمنا بأن صورة النفسية ترتبط ببعضها البعض عن طريق قوانين سيكولوجية معينة هي بحكم هذا الفرض مجهولة ) لا يستطيع أن يتذكر أن النار قد حرقته ، وإنما يخشى النار فقط ، ولا هو يستطيع أن يدرك مظاهر الكون المادى حوله . إنه سوف يشعر بالخوف ولكنه لن يعرف أن هذا الخوف ينبعث من شيء اسمه النار ، حتى لقد يعجز هو أو غيره ، عن أن يدرك أن وعيه كان مجرد حالات نفسية متعاقبة من هذا النوع الذى نصفه به .

فلو سلمنا إذن بأن مجرد الوعى يتألف من عدة صور متعاقبة ، كان الفكر نوعاً من النشاط الذى يأتى على هذه الحالات المتتابة ، فيوقفها في صورة من الصور ، ليتبين معنى هذا التتابع في إطاره العام — نشاط لن يكون الماضى بالنسبة إليه شيئاً قد مضى وانقضى ، وإنما هو شيء يمكن أن يرى إلى جانب الحاضر ويقاس به . ليس الفكر نفسه مجرد صورة من الصور المتضمنة في هذا الفيض المتدفق من الوعى المباشر ، ولكنه في صورة من الصور يكون إلى خارج هذا الفيض . لا جدال في أن عمليات الفكر تحدث في أوقات محددة ، مثل ذلك أن اكتشاف « أرشميدس » لفكرة وجود جاذبية معينة ، حدث في وقت أن تصادف وجوده في الحمام ، ولكن عمليات الفكر هذه لا تخضع لقيد الزمن على نحو ما تخضع مجرد الأحاسيس والمشاعر . ليس هدف الفكر فقط ، هو الذى يوجد بمعزل عن الزمن في صورة من الصور ، ولكن العملية الفكرية كذلك تكون بمعزل عن الزمن في معنى واحد على الأقل ، هو أن عملية فكرية واحدة بالذات ، قد تستمر لوقت من الأوقات ثم تعود إلى النشاط بعد برهة غابت فيها .

ولنفكر في حالة ثالثة ، هي حين تستغرق الفترة كل الوقت ابتداء من فكرة « إقليدس » حتى فكرتى .. فلو أنه كان قد فكر بأن « الزوايا متساوية » ، وأنا أفكر الآن في أن « الزوايا متساوية » ، مع تسليمنا في الوقت نفسه بأن



مرور هذه الفترة الزمنية ، لا يبرر إنكار أن العملية واحدة في الحالتين . لم تتغير — في هذه الحالة ، هل يكون الفرق بين « إقليدس » مبرراً لإنكار هذه الوحدة ؟ لا توجد نظرية معقولة لتحقيق الشخصية ، تستطيع أن تبرر هذه النظرية — ذلك أنى أنا و « إقليدس » ، لا يمكن أن تُشَبَّه بآيتين مختلفتين من آلات الكتابة ، لا يمكن لمجرد أنهما ليستا آلة واحدة ، أن يقوموا بنفس العملية ، ولكن تقومان فقط بعمليات من نوع واحد . ليست العقلية آلة تؤدي وظائف مختلفة ، ولكنها صورة معقدة من ألوان النشاط . والقول بأن عملية من عمليات « إقليدس » ، لا يمكن أن تكون من نوع العملية الفكرية التي أقوم بها ، لأنها تُكوِّن جزءاً من صورة معقدة مختلفة من صور النشاط ، ليس إلا افتراضاً لصدق النقطة التي نريد البرهنة عليها : إذ لو سلمنا بأن نفس العملية الفكرية قد تحدث مرتين في سياقين مختلفين ، في دائرة نشاطى الفكرى المعقد ، فلماذا لا تحدث مرتين في لوئين مختلفين من ألوان النشاط المعقد ؟

ولكن الناقد بالرغم من أنه ينكر صراحة احتمال حدوث هذا ، فإنه يعود ويفترض بطريق خفى ، أنه يمكن أن يحدث بل وأنه يحدث فعلاً — يقول بالرغم من أن هدف الفكرة عند شخصين فكرياً فيها ، قد يكون واحداً ، فإن عملية التفكير نفسها قد تختلف عند شخص عنها في آخر . ولكن لكى نقول هذا ، ينبغي أن نكون على بينة « مما يفكر فيه إنسان آخر » : ولا نقصد بهذا أن نعرف الهدف الذى يعرفه هو فحسب ، وإنما نقصد معنى آخر . هو أن نعرف تلك العملية الفكرية التي يعرف الهدف عن طريقها ، لأن العبارة السابقة لا تدعى معرفة العملية الفكرية التي أنجزها أنا وحدى ، ولكن العملية بالصورة التي ينجزها شخص آخر أيضاً ثم المقارنة بينهما . . ولكن كيف السبيل إلى مثل هذه المقارنة ؟

إن الشخص الذى يستطيع هذه المقارنة ، يجب أن يكون قادراً على

التأمل ، بحيث يستطيع أن يقول « إن العملية الفكرية التي أباشرها هي هذه » ثم يكررها ، « وأستطيع قياساً إلى الطريقة التي يتحدث بها أن أرى أن عملياته الفكرية التي يباشرها هي هذه » - ثم يكررها . وهو ما لم يستطع هذا ، فلا سبيل إلى هذه المقارنة إطلاقاً . ولكن القيام بهذا ، يتضمن أن يقوم « عقل » بتقليد عملية فكرية تحدث في « عقل » آخر ، ولا نقصد هنا عملية شبيهة بها ( لأن هذا عود إلى نظرية المعرفة التي تقول بأن التفكير صورة تنطبع عن الأشياء ، بل هو عود في صورة انتقامية ) وإنما نقصد العملية نفسها .

إن الفكر لا يمكن أن يكون مجرد موضوع ( قائم بمعزل عن نشاط التفكير ) . وأن أكون على بيّنة من النشاط الفكري عند إنسان آخر : أمر ممكن استناداً إلى افتراض واحد فقط ، هو أن نفس هذا النشاط الفكري يمكن أن تتمثله عقليتي . . فإذا ما قصدت بهذا المعنى أن أعرف « ما يفكر فيه إنسان آخر » أو ( ما فكر فيه إنسان آخر فعلاً ) كان معنى هذا ألي أنتمثل لنفسى هذا النوع من التفكير . والقول بأن هذا غير صحيح ، معناه أن ليس لنا الحق إطلاقاً في الحديث عن نشاط فكري إلا هذا النوع من النشاط الفكري الذي يدور داخل عقولنا ، كما أن معناه اعتناق تلك النظرية التي تقول بأن عقلي هو العقل الوحيد الموجود في هذا العالم . وأنا هنا لن أعرض لتنفيذ دفاع أى إنسان يريد أن يعتقد هذه النظرية التي تنكر وجود الكون المادى solipsism ، وإنما أريد أن أبين كيف أن التاريخ - بوصفه معرفة تحيط بالأفكار الماضية ( عمليات الفكر ) - دراسة من النوع الممكن ، وأن أثبت أن مثل هذه الدراسة مستحيلة ، إلا إذا سلمنا أن معرفتنا بعملية عقلية تدور في تفكير إنسان ما ، معناه أننا نتمثل هذه العملية في تفكيرنا مرة أخرى . فإذا بدا للإنسان يرفض هذه النظرية ، أن ينساق يتأثر هذا الرفض ، إلى اعتناق النظرية التي تنكر الكون المادى ، فقد أقمت الدليل على صدق دعواى .

والآن نأتى إلى الاعتراض الثانى : . سيقال فى هذا الصدد : « ألم يستطرد هذا البرهان إلى حد الإسراف ؟ لقد أثبت أن عملية من عمليات الفكر ، لا تنجز فى برهة واحدة فقط ، وإنما يمكن أيضاً أن تستمر لفترة من الزمن بل إنها لا تستمر طوال هذه الفترة فحسب ، وإنما يمكن أن تبعث من جديد . ثم هى لا تبعث فقط فى إطار عقلية الشخص الذى سبق أن اشتغل بالتفكير فيها ، وإنما تتمثلها عقلية شخص آخر ( رغم ما فى هذا من تحدٍّ للنظرية التى توجد وجود الكون المادى ) . ولكن هذا لا يثبت أن التاريخ دراسة ممكنة : فلكى يكون دراسة ممكنة ، لا ينبغى أن تقف قدرتنا عند حد تمثل الفكرة التى دارت فى رأس إنسان آخر ، ولكن ينبغى أن نكون على بينة من أن الفكرة التى تتمثلها من جديد هى فكرته بالذات . . . ولكننا إلى الحد الذى نستطيع عنده أن تتمثلها ، تصبح هذه الفكرة فكرتنا نحن : ومتى كانت مجرد فكرة خاصة بنا ، استطعنا أن نعرض لها على هذه الصورة ، وتلك ظاهرة نكون على بينة منها حين هذا العرض لها أو هذا التمثل . . . ذلك أنها قد استحوالت إلى فكرة « ذاتية » ، وهى من أجل هذا السبب لم تعد فكرة موضوعية : وبتعبير آخر قد أصبحت فكرة فى هذا الحاضر ، وإذن لم تمت إلى الماضى بصلابة إطلاقاً . وهذا هو رأى الذى قرره المؤرخ « أوكشوت » بوضوح فى نظريته التى قال فيها ، إن المؤرخ يصور فى إطار الماضى ، تلك الأحداث التى تكون فى الحقيقة جزءاً من نسج تجاربه فى الحاضر . بل إن هذا هو الذى يسلم به « كروتشه » حين يقول بأن كل تاريخ هو تاريخنا المعاصر » .

وواضح أن الناقد هنا يقول بشيئين مختلفين . . يقول فى أول الأمر إن مجرد تمثلنا لفكرة إنسان آخر : ظاهرة لا تجعل الدراسة التاريخية أمراً ممكناً ( أو بتعبير أدق ليست هى المعرفة التاريخية ) بل ينبغى فى نفس الوقت ، أن نكون على بينة من أن ما نعمله هو أننا نتمثل هذه الفكرة . . يقول فى

الشرط الثاني من اعتراضه إن هذه الإضافة ، أى معرفتنا بأننا نتمثل لأنفسنا فكرة ماضية ، لا بد في هذه الحالة أن تكون في حكم المستحيل ، ما دامت الفكرة على نحو ما نتمثلها هي فكرتنا الآن ، وكل معرفة لدينا بها ، محدودة بوعينا الحاضر ، وعى يصورها على أنها جزء من تجاربنا الخاصة .

وواضح أن الشرط الأول من هذا الدفاع صحيح . تفصيل ذلك أن الذى ينجز عملية فكرية كان قد أنجزها إنسان غيره من قبل ، لا يصبح بهذا العمل مؤرخاً ( أو لا تصدق عليه كلمة مؤرخ ) : لا يمكن أن يقال في هذه الحالة إنه مؤرخ ، ولو أنه لا يعلم هو نفسه بهذا ، إذ الواقع هو أنه ما لم يكن على بينة من أنه يفكر بأسلوب البحث التاريخي ، فإنه بعيد عن مثل هذا التفكير . ذلك أن التفكير التاريخي نوع من النشاط ( وليس هو النوع الوحيد ، ما لم تكن الأنواع الأخرى أجزاء منه في صورة من الصور ) الذى يعتبر « دالة » function للوعى الذاتى ، هو صورة من صور الفكر ، لا يمكن أن تنسم بها إلا عقلية تكون على بينة من أنها تفكر في إطار هذا التفكير التاريخي .

والنقطة الثانية هي أن الشرطة الذى لا يحصى عنه والذى تفرضه النقطة الأولى لا يمكن أن يتحقق إطلاقاً : إن البرهان الذى يسوقه للتدليل على هذه النقطة برهان هام ، ولكن فلنعرض أولاً للنقطة التى يحاول البرهنة عليها : تذهب هذه النقطة إلى أننا بالرغم من استطاعتنا أن نتمثل في عقليتنا عملية فكرية فكر فيها إنسان آخر ، فإننا لا يمكن أن نعرف أننا نتمثلها فعلاً ، أو نكون على بينة من مثل هذا العمل . ولكن مثل هذا القول ينطوى على تناقض واضح بين القائل وبين نفسه . . إن الناقد ليعترف بأنه على علم أو معرفة بأن شيئاً ما يحدث ، ولكنه في نفس الوقت ينكر أن مثل هذا العلم أو هذه المعرفة أمر ممكن . . قد يحاول أن يحجو هذا التناقض بقوله : « لست أقصد أن هذا يحدث بالفعل ، وإنما قصدت أن أقول إن هذا قد »

يحدث ، أو هذا هو كل ما أعرف ، وإنما الذى أريد أن أقوله هو أنه فى حالة حدوثه فعلاً « لا سبيل لنا إلى معرفة أنه كان يحدث حينئذ » . وقد يستشهد على هذا بحالة مماثلة فيقول : إنه من المستحيل علينا أن نتبين أن أى شخصين حين ينظران إلى عود واحد من الحشائش ، يحسن كل منهما بلونه إحساساً لا يختلف فى ماهيته عن إحساس الآخر فى شىء . ولكن الواقع هو أن هذا التشبيه أو هذه المماثلة ليست دقيقة . تفصيل ذلك أن الذى ادعاه كان شيئاً يختلف عن هذا كل الاختلاف : إنه لم يقل إن هذه الظاهرة ، فيما لو حدثت ، قد يحول ظرف آخر بيننا وبين أن نعلم بهذا الحدث ، وإنما قال إنها لو كانت حدثت فعلاً ، فإن حدوثها بصورة واقعية ، يحول بيننا وبين أن نعرف أنها كانت تحدث فى الواقع ، ومثل هذا القول يخلق منها حادثة فريدة ذات طابع خاص بها .

هناك شىء واحد فقط هو الذى قد يحدث فى عقل من العقول ، وهو الذى يمكن أن يقال عنه إن حالة حدوثه ، تجعل من المستحيل علينا أن نتبين أنه كان يحدث فعلاً - تلك هى حالة الوهم أو الخطأ فى تقدير الظروف . وإذن فالذى يقوله الناقد ، هو أن الشرط الأول من الشرطين الجوهرين للمعرفة التاريخية ، يعد من قبيل الوهم أو الخطأ فيما يختص بالنقطة التى نريد أن نتفهمها . ولا شك أن هذه الظاهرة فى نفسها ليس من شأنها أن تجعل المعرفة التاريخية مستحيلة ، لأن الشرط اللازم لوجود شىء يكون ارتباطه بهذا الشىء عن أحد طريقين : إما أن يكون شيئاً له وجوده السابق ولكنه يتلاشى فى الوقت الذى يبرز فيه هذا الشىء إلى حيز الوجود ، وإما أن يكون شيئاً يجب أن يبقى مابقى هذا الشىء المقصود بالذات ، فإذا كان المقصود من رأى السابق هو أن المعرفة التاريخية لا تبرز إلى حيز الوجود إلا بديلاً عن خطأ تاريخى ، كان هذا الرأى خليقاً بالدرس . ولكن تمثل أو تصور التفكير الماضى ، ليس شرطاً يسبق المعرفة التاريخية ، وإنما هو جزء

لا يتجزأ منها ، وإذن فالذى يتبع هذا رأى السابق ، هو استحالة مثل هذا النوع من المعرفة .

والآن يجب أن نرجع إلى التدليل الذى يستند إليه هذا رأى السابق ، لقد قيل إن عملية من عمليات الفكر ، متى استحالت إلى عملية ذاتية ، لم تعد عملية موضوعية : إنها على هذا الأساس تدخل فى نسيج الحاضر ، فلم تعد لها علاقة بالماضى ، فى هذه الحالة أكون على بينة منها بوصفها العملية التى أتمتها فى هذا المكان وفى هذا الوقت ، لا على أنها العملية التى دارت فى رأس إنسان غبرى فيما مضى .

ولنا فى هذا أيضاً عدة نقاط مختلفة يجب علينا أن نتيينها ، وربما كانت أولها هى عبارة « على بينة منها » ، إذ طالما استعملت كلمة « بينة » هنا فى معنى مزدوج . . . مثل ذلك استعمال هذه الكلمة عند مجرد الشعور بالألم ، بدون أن نكون على بينة من مصدر هذا الألم ، سواء كان مصدره ألم أسنان أو صداعاً أو لم يكن من قبيل الألم إطلاقاً . . . هنا تنصرف العبارة إلى مجرد الإحساس المباشر بالألم أو الخضوع له . . . ولقد اصطاح بعض الفلاسفة على تسمية هذا الإحساس المباشر بكلمة « تعريف الشيء » acquaintance . . . ولكن مثل هذا التكييف للظاهرة مضلل إلى أقصى حد ، لأن كلمة « تعريف » هذه كلمة إنجليزية مألوقة للدلالة على الأفراد أو الأماكن أو الأشياء الأخرى بوصفها موجودات مادية متكررة ، لا يختلف كيانها فى مرة عنه فى أخرى ، طالما عرضت لنا هذه فى نطاق تجاربنا . وهذا معنى يختلف عن المقصود بالإحساس المباشر . ولكن عبارة على « بينة » هذه تستعمل كذلك فى معنيين آخرين . . أولهما للتعبير عن الوعى الذاتى : حين يكون الشخص على « بينة » من أنه فى حالة عصبية ، حيث لا يكون المقصود هنا هو مجرد شعوره المباشر بإحساس الغضب ، هذا الإحساس الذى يتزايد

في الواقع ، ولكن المقصود هو أن يكون على « بيئة » من أن هذا الشعور هو الذي يجالجه الآن ، وأنه في ازدياد مستمر ، وتلك ظاهرة تختلف على سبيل المثال عن إحساسه بهذا الشعور ، وإن كان يرى في نفس الوقت أن مبعث هذا الشعور هو جبرانه على نحو ما يذهب إليه كثير من الناس . هناك معنى ثالث حين تستعمل هذه الكلمة للإدراك الحسى ، حين يكون الشخص على « بيئة » من وجود نخوان أمامه ، خصوصاً حين يكتب هذا الإدراك شيء من الغموض والإبهام : ويحسن بنا هنا إجلاء هذا الغموض الذي يكتبه معنى الكلمة : بحيث يمكن أن نحدد استعمالها ، علماً بأن أدق استعمال لها في اللغة الإنجليزية ، هو الذي يقصرها على المعنى الثاني ، بحيث يمكن أن يقتصر استعمال كلمة شعور (feeling) على المعنى الأول ، وكلمة إدراك (perception) على المعنى الثالث .

ومن شأن هذا التفصيل أن نعيد التفكير في القضية التي عرضت آنفاً . . فهل قصد بها أنى أشعر باستمرار هذه الظاهرة قائمة في تفكيرى ، بوصفها عنصراً في فيض متدفق من الأحاسيس والمشاعر التي تأتى بصورة مباشرة ؟ أو هل أتيناها كظاهرة قائمة في تفكيرى الشخصى لها مكانها المحدود في نشاطى العقلى ؟ واضح أن المقصود هو النوع الثانى ، ولو أن هذا لا يستبعد الأول . . والحقيقة هى أنى على « بيئة » من العملية التي تدور في تفكيرى ، لا على أنها نوع من المشاعر والأحاسيس فحسب ، ولكنها أحاسيس ومشاعر تتعلق بى . وحلى ، وهى مشاعر وأحاسيس ذات طابع خاص - إنها عملية ، وبعبارة أدق عملية تفكير ، نشأت عن طريق معين ، وهى ذات طابع فكرى معين ، وهكذا .

فإذا صدق هذا ، لم يعد هناك محل للقول بأن هذه العملية - لأنها عملية ذاتية - لا يمكن أن تكون موضوعية ؛ إذ الواقع هو أن الذى يقول بهذا

يناقض نفسه : فإذا قلت بأن هذه العملية الفكرية ، لا يمكن أن تكون موضوعية ، كان معنى هذا أنها لا يمكن أن تُعرف ، ولكن الذى يقول بهذا يقصد منه التدليل على معرفته بمثل هذه العمليات ، ولذا يجب عليه أن يتناوله بشيء من التعليل ، وربما حفزه هذا إلى القول بأن عملية واحدة من عمليات الفكر ، قد تكون هدفاً لعملية أخرى لالنفسها . ولكن هذا القول يحتاج ثانية إلى تعديل ، لأن الهدف مهما يكن لا يتعلق بعملية من عمليات الفكر ، وإنما يتعلق فى الحقيقة بعامل آخر هو العقل الذى ينجز هذه العملية . . . . نعم إن العقل لا شيء بمعزل عن أنواع النشاط التى يقوم بها ، ولكن المقصود عنا ، هو كل أنواع النشاط هذه لا واحد منها بمعزل عن الآخر . . . . وإذن يكون السؤال هو : هل الشخص الذى يفكر فى عملية عقلية تستهدف المعرفة ، يستطيع أن يكون على بينة من أنه يشتغل بهذه العملية فعلاً ، أو أنه قد اشتغل بها فعلاً ؟ لا جدال فى أنه يستطيع ، وإلا فلا سبيل لأحد أن يعرف بوجود هذه العمليات ، ولا محل لإذن للقول بأنها من قبيل العمليات الذاتية . ولكن القول بأنها مجرد عمليات ذاتية موضوعية أيضاً ، معناه إنكار هذه الاستطاعة أو عدم التسليم بها ، مع افتراض صدقها فى نفس الوقت .

نريد أن نقول إن عملية التفكير إذن ليست العملية الذاتية فحسب ، ولكنها موضوعية فى نفس الوقت ، ليست هى مجرد عملية تفكير فحسب ، وإنما هى شيء يمكن أن يتناوله هذا التفكير . ولكن لأنها (على حد ما حاولت لإيضاحه فى هذه السطور) لا يمكن أن تكون «موضوعية» بحجة ، يجب أن يتناولها التفكير فى أسلوب خاص يلتزم معها وحدها ؛ أو يمكن أن يتسق معها وحدها . . . . تلك عملية لا يمكن أن تعرض للعقل المفكر على أنها شيء تام الصنع أو التكوين قد اكتشف بمعزل عن هذا العقل ، ثم درس فى حدود هذا الكيان المتكامل وفى حدود هذا الاستقلال . . . . إنها لا يمكن أن تدرس



دراسة « موضوعية » بالمعنى الذى تستبعد فيه هذه « الموضوعية » « الناحية الذاتية » ، بل ينبغى أن تدرس على الصورة التى وجدت بها ، أى بوصفها عملية من العمليات . وبما أن هذه العملية هى « الذاتية » ( ولو أنها ليست مجرد ذاتية ) أو هى المعرفة ، فلا سبيل إلى دراستها إلا فى حدود كيانها الذاتى . أى أنها تنشط فى عقلية مفكر يفكر فيها ، بحيث تكون هى موضوع تفكيره أو تجاربه ، وليست هذه الدراسة مجرد معرفة أو وعى ، ولا هى حتى من قبيل مجرد الوعى الذاتى ، وإنما هى معرفة الإنسان بذاته . معنى ذلك أن العملية الفكرية باستحالتها إلى عملية « ذاتية » لن تفقد طابعها الموضوعى لأنها فى الواقع هدف يصور لونا من ألوان معرفة الإنسان بذاته — معرفة تختلف عن مجرد الوعى ، لأنها من قبيل الوعى الذى يجعل الإنسان على بينة من نفسه ، أو هى من قبيل الوعى الذاتى ، ثم هى تختلف عن مجرد الوعى الذاتى لأنها معرفة للإنسان بذاته . . . تلك هى دراسة الإنسان لفكرته الشخصية — دراسة تقوم على النقد والتحليل ، وليست مجرد وعى من جانب الإنسان إلى فكرة تدور فى رأسه .

وأجد الآن أنه من الممكن الإجابة عن سؤال ضمنى كنت قد أثرته ، حين قلت إن الشخص الذى يفكر فى عملية من عمليات المعرفة ، يستطيع أن يعرف فى نفس الوقت « أنه يفكر فى هذه العملية أو أنه قد فكر فيها » : فأى الاثنين نقصد هنا ؟ واضح أننا نقصد الأول ، لأن عملية التفكير ينبغى أن تدرس على الصورة التى تبدو فيها فعلا ، أى باعتبارها عملية من العمليات ، ولكن هذا لا يستبعد الثانى . . . تفصيل ذلك ما رأينا من أن ألوان المعرفة والتجارب الإنسانية العابرة ، لو نظر إليها على أنها فيض من الصور الذهنية المتعاقبة ، لاستلزم هذا أن يكون التفكير هو الشيء الذى يأتى على هذا الفيض ليلقى ضوءاً على معالمه ، وليحيط بهذه الصور الذهنية المتعاقبة التى تمضى فى سياقه . . ومعنى ذلك أن الفكر يستطيع التفكير فى الماضى والحاضر

على حد سواء . ومتى انصرف الفكر إلى دراسة نشاط عمليات التفكير ذاتها ، كان معنى ذلك أن يستطيع أن يدرس عمليات التفكير الماضية ، وأن يقارن بينها وبين عمليات التفكير في الحاضر ، ولكن هناك فارقاً بين الحالتين . فلو أنى فكرت الآن في شعور نحالجنى في الماضي ، لكان من المحتمل أن يثير التفكير فيه ، أو لاستلزم التفكير فيه أن يكون لهذا الشعور صنداه المستقل في صور حياتى الحاضرة . معنى ذلك أنى على سبيل المثال ما كنت لأستطيع التفكير في الغضب الذى اعترانى في مرة من المرات ، ما لم تكن لهذا الغضب صورة ، وإن تكن ضئيلة في ظروف حياتى الحاضرة . ولكن سيان صدقت أو كذبت هذه العبارة ، فلا جدال في أن غضبى في الماضي ، وهو الذى أفكر فيه الآن قد مضى وانقضى - وأنه لا يعود إلى الظهور ، لأن تجارب حياتى العابرة قد أطاحت به إلى ماضٍ سمحيق ، وكل ما يحدث الآن هو ألوان شبيهة به ، أو تمت إليه بصلة . إن الفترة الزمنية التى تفصل بين فكرتى في الحاضر ، وبين موضوع هذه الفكرة في الماضي ، قد أمكن التغلب عليها ، لا عن طريق بقاء أو إحياء هذا الموضوع ، ولكن عن طريق قوة الفكر التى انتصرت على هذه الفترة ، والفكر الذى استطاع هذا هو الذاكرة .

ولو كنت على العكس من هذا أفكر في نشاط فكرى قمت به في الماضي ، وليكن على سبيل المثال بحثاً فلسفياً خاصاً بى أنجزته في الماضي ، لأمكن التغلب على هذا الفاصل الزمنى من الناحيتين . . تفصيل ذلك أن تفكرى الذى ينصرف إلى هذا النشاط الفكرى في الماضي ، يتطلب منى أن أعيد صورته إلى عقلى ، لأن العملية الفكرية يمكن فقط أن تدرس على أنها عملية . . ولكن الذى عادت صورته إلى عقلى على هذا النحو ، لن يكون مجرد صدى للنشاط الفكرى القديم ، أو صورة طبق الأصل من هذا القديم ، وإنما هو نفس النشاط استؤنف مرة ثانية وتمثلته عقليتي . . وربما كان القصد من ذلك هو أن تمثل هذا التفكير مرة أخرى ، وإخضاعه للنقد والتحليل ٢

من جانبي ، قد يسفر عن ضروب من التبدليل الخاطي\* كان قد تناولها  
نُقّادى ، معنى ذلك أنى حين أتمثل تفكيرى فى الماضى ، لن يكون هذا  
مجرد استذكار لهذا التفكير ، وإنما هو تصوير لتاريخ مرحلة معينة من  
مراحل حياتى ، والفارق بين الذاكرة والتاريخ ، هو أن الماضى تصوره  
الذاكرة على أنه مجرد مشهد ، أما التاريخ فيتمثله فى نسيج التفكير  
الحاضر - وطالما كانت هذه الفكرة ، مجرد فكرة ، كان هذا مجرد تصوير  
جديد للماضى ، فإذا كانت فكرة تتعلق بفكرة ، كان هذا استعادة لفكرة  
الماضى وتصويراً جديداً له ، وبذا تكون معرفتى بلاتى معرفة تاريخية .

وإذن لن يكون تاريخ حياتى مجرد عملية استذكار على هذه الصورة ،  
ولكنه استذكار من نوع خاص . ولا جدال فى أن العقل الذى لا يستطيع  
الاستذكار ، لا يمكن أن تتوفر له المعرفة التاريخية ، ولكن الاستذكار  
كمجرد عملية ، ما هو إلا فكرة الحاضر عن تجارب الماضى ، باعتبارها  
تجارب ماضية لا أكثر ولا أقل مهما تكن ألوان هذه التجارب .. أما المعرفة  
التاريخية ، فهذه لون معين من ألوان الاستذكار ، حيث يكون موضوع  
التفكير الحاضر ، هو التفكير الماضى ، وحيث يتصل الماضى بالحاضر ، لا بفضل  
قوة التفكير الحاضر على استعادة الماضى فحسب ، ولكن بفضل قوة التفكير  
الماضى على أن يحى نفسه فى نسيج هذا الحاضر أيضاً .

والآن فلنعد إلى الناقد الذى افترضنا وجوده : لماذا اعتقد أن العملية  
الفكرية ما دامت قد التزمت الجانب « الذاتى » ، فقد انتفت عنها صفة  
« الموضوعية » ؟ لا بد عند هذه المرحلة ، أن يكون قد اتضح الجواب . :  
السبب فى ذلك هو أنه لم يفهم هذه الذاتية « subjectivity » على أنها عملية  
التفكير ، وإنما فهم أنها فيض من الصور الذهنية العابرة ، هى نسيج هذا  
الوعى . : إنه لم يتبين أن الذاتية هى ذاتية التفكير ، وإنما هى مقصورة على  
ذاتية المشاعر أو موضوعات الإدراك الحسى المباشر . وحتى هذا الإدراك

الحسى المباشر له موضوعه أيضاً ، لأن كل شعور ينطوى على شيء نشعر به ، كما ينطوى كل إحساس على شيء نحس به . ولكننا حين ننظر إلى لون ، فالذى نراه أمامنا هو هذا اللون ، لا عملية روثنا للون ، حين نشعر بالبرد يكون الذى نشعر به هو البرد ( مهما تكن ماهية هذا البرد بالتحديد ) لا عملية الشعور بهذا البرد . وإذن تكون الذاتية التى تقترن بالإدراك الحسى المباشر « ذاتية » من النوع البحت أو المجرد ، فلن تكون بهذه الصورة « موضوعية » إطلاقاً بالنسبة لنفسها . وبعبير آخر ، نجد أن عملية الشعور أو الإدراك الحسى المباشر تستطرد وهى على غير بيئة من نشاطها ؛ وإذن لو فرض وكانت هناك عملية<sup>(١)</sup> من هذا النوع تستبعد كل معنى من معانى التفكير ( وسواء وجدت أم لم توجد مثل هذه العملية فليس هذا من موضوع البحث ) لكان من المستحيل على العنصر الإيجابى أو الذاتى فى هذه العملية أن يكون موضوعياً بالنسبة لنفسه ؛ ولو فرض وكانت كل العمليات من هذا النوع ، لما كانت لها فاحية « موضوعية » إطلاقاً . وإذن فالذى فعله هذا الناقد ، هو ما افترضه من أن « المعرفة » ، فى شتى ألوانها ومراتبها ، لاتعدو أن تكون من قبيل التجارب المباشرة ، أو هى من قبيل مجرد الوعى الذى لا صلة له بالتفكير . فلو حدث وأنكر هذا ، ثم قال بأنه تبين نشاط التفكير فى هذا الفيض من الأحاسيس والمشاعر ، لكان لنا أن نجيب عن هذا بقولنا . . إنه ربما قد تبينه من حيث الاسم ، ولكنه لم يتبينه من حيث الواقع . . معنى ذلك أنه استطاع أن يقحم نشاط الفكر عن طريق واحد ، هو تحديد بعض العناصر أو الحيوط التى تبدو فى فيض ينساب من الوعى ،

( ١ ) الإشارة هنا إلى قاعدة متفق عليها فى نظرية المعرفة وعلم النفس . تلك هى أن المشاعر والأحاسيس حالات ذهنية يصدق عليها ما يصدق على التفكير ، ذلك هو المتضمن فى قولهم :

"The activity whether of sensation or thought is a subject-object relation"

ذلك هو ملتقى الذاتية والمعرفة فى آن واحد : راجع ما كتب فى حاشية سابقة عن : "The sub-

jectivity & objectivity of perception"

ثم هو لم يلبث أن أضفى عليها اسم «الفكر» من دون أن يتبين ما تنطوى عليه هذه الكلمة من مدلول ، ولذلك نجد أن الذى سماه بالفكر ، لا يعدو أن يكون نوعاً واحداً من المعرفة المباشرة (إحساساً أو شعاعاً) ، فى حين أن بين الفكر والإحساس أو الشعور فارقاً دقيقاً ، هو أن الأول ليس من قبيل التجارب المباشرة على الإطلاق . . إن الذى ندركه فى حالة الإحساس البصرى المباشر هو اللون ، وعن طريق التفكير وحده نعرف أننا نرى هذا اللون ، وكذلك نعرف أن هذا الذى نراه لا يدرك حقيقة النظر ، كما يحدث على سبيل المثال أن نرى شيئاً بعيداً عنا كنا قد رأيناه من قبل : : ولو فرض وتمادى إلى حد الاعتراف بهذا ، فقد عجز عن إدراك الخطوة التالية ، وهى أننا حين نفكر ، نكون على بينة من أننا نفكر .

وبقيت هناك نقطة واحدة فى هذا الاعتراض لم نعرض لتفصيلها . . هبنا سلمنا ، أنه من الممكن لإنسان أن يصور تاريخ تفكيره ، وذلك عن طريق امتداد عملية الاستدكار امتداداً يحيط بهذا الموقف المعين ، الذى يكون موضوع الاستدكار فيه عملية فكرية ، فهل يتبع هذا أن الماضى الذى أتمثله ، أو الذى يمكن أن يتمثل على هذه الصورة ، يصدق على أى ماضٍ آخر غير ماضى حياتى الشخصية ؟ ألا يبدو أكثر معقولية فى هذه الحالة ، أن نقول إن التاريخ ، ما دام قد وُصف على أنه وضع خاص ، أو لون خاص من ألوان الاستدكار ، فلن يستطيع أحد منا أكثر من أن يكون مؤرخاً لتفكيره الشخصى فقط ؟ .

لكى نستطيع الإجابة عن هذا السؤال : : يتعين علينا أن نذهب إلى تفصيل أوفى للعلاقة بين الذاكرة ، وظاهرة أخرى بمعزل عنها هى قصة حياتى التى أكتبها ، علماً بأننى أستعمل هذه الكلمة للدلالة على بحث تاريخى بحث ، يتناول ماضى حياتى . فلو أن أحداً منا حاول القيام بهذا البحث لكان أمام نوعين من الواجب ، يجب أن يسبق أحدهما الآخر : : ولست أقصد بهذا

أن واجباً منهما يجب أن يتكامل قبل أن يبتدىء الآخر ، وإنما أقصد ما ينبغي أن يُتبع في كل خطوة من خطوات العمل ، من أن ناحية واحدة فقط من نواحيه ، يجب أن تكون على بينة منها قبل البدء في الأخرى . الواجب الأول يتعلق بعملية الاستدكار ، أى أنه ينبغي أن يبحث في ذاكرته عن صورة أحداث الماضي ، مستعيناً بكل الوسائل المختلفة على استدكارها ، عن طريق قراءة الخطابات والكتب التي كان قد كتبها مثلاً ، وزيارة الأماكن التي اقترنت زيارتها ببعض الأحداث التي يذكرها وهكذا . فإذا ما انتهى من هذا تبلورت في عقليته صورة متناسقة عن ماضى حياته . فهو يرى شاباً خضع لهذه الألوان أو تلك من التجارب ، ويعرف أنه هو هذا الشاب . ولكن عند هذه المرحلة يبتدىء الواجب الثانى ، فلا يكفي أن يعرف أنه هو نفسه ذلك الشاب المقصود بالذات ، وإنما ينبغي عليه أن يحاول الكشف عما يفكر فيه هذا الشاب . هنا نجد أن الاستدكار عملية غير مأمونة الجانب . . إنه ليذكر كيف مشى في الحديقة أثناء الليل تحتدم في رأسه فكرة من الأفكار ، إنه يتذكر عبق الأزهار ونسماتها في شعره . ولكن لو أنه ركن إلى هذه المعاني ليكشف بواسطتها عن حقيقة أفكاره ، لكان عرضة للتضليل به إلى حد كبير ، إذ يمتثل في هذه الحالة أن يخطئ ، فيستبدل بالفكرة التي يبحث عنها فكرة أخرى حدثت له مؤخراً . لذلك نجد أن رجال السياسة الذين يكتبون تاريخ حياتهم ، يذكرون جيداً ما اقترن بالآزمات التي تعرضوا لها من ضغط وانفعالات ، ولكنهم حين يدافعون عن السياسة التي كانوا قد اختطوها حيال هذه الآزمات ، يتعرضون إلى ألوان من التفكير لم تطرأ عليهم إلا في وقت متأخر من حياتهم . وهذه ظاهرة طبيعية ، لأن التفكير ليس بالخيط المندمج في نسيج التجارب اندماجاً كلياً ، ولذا فيجوز ندأب على تفسيرات جديدة لأفكارنا الماضية ، ونحاول أن ندججها في نسيج التفكير الحاضر .

وهناك طريق واحد لوقف مثل هذا الميل ، فلو أنى أردت أن أناكد أن فكرة معينة قد استحوذت على عقلى حقيقة منذ عشرين سنة ، لكان لدى البرهان على هذا ، وللازم أن يكون هذا البرهان كتاباً أو خطاباً أو ما شابه ذلك مما كتبته وقتئذ ، أو صورة رسمتها ، أو مجموعة من الأقوال التى صدرت عنى حينئذ ( سطررتها أنا أو غيرى ) ، أو عملاً من الأعمال قمت به ، إلى غير ذلك مما يُظهِرُ ما انطوى عليه تفكيرى حينئذ ، فإذا ما توفر لدى مستند من هذا النوع ، واستطعت تفسيره والإمام بنواحيه ، كان هذا مصداقاً لهذا التفكير الذى انصرفت إليه فى الماضى . ومتى فعلت هذا ، استطعت أن أكشف عن ماضى نفسى ، واستطعت أن أتمثل هذه الأفكار بوصفها أفكارى ، وكنت على ما أعتقد فى مركز أقوى يمكن من الحكم على ما فيها من عناصر قوة أو ضعف .

والآن لا جدال فى أن الإنسان ما لم يستطع أن يعمل هذا لنفسه ، فلن يستطيع أن يعمل لأجل إنسان آخر ، ولكن لا يوجد شيء يستطيع عمله الشخص الذى يكتب قصة حياته ( فيما يتعلق بهذا الجزء الثانى من واجبه ) لا يستطيع أن يعمل المؤرخ لإنسان آخر . تفصيل ذلك أن الذى يكتب قصة حياته ، لو أنه استطاع - ولو أنك تجد من وجهة عملية الاستدكار البسيط ، أن أفكاره الماضية قد اختلطت اختلاطاً شائكاً بأفكاره الحاضرة - الفصل بينهما ، استناداً إلى ما لديه من مستندات ، والتأكد من أنه كان يجب عليه التفكير بأساليب أخرى ، رغم أنه لم يفطن إلى ذلك من أول الأمر ، فإن المؤرخ عن طريق الاعتماد على مستندات من هذا النوع ، يستطيع فى هذه الحالة أن يكشف عن أفكار أناس آخرين ، بل قد يستطيع أن يتمثل هذه الأفكار الآن ، ولو أنه لم يفكر فيها من قبل إطلاقاً . وسيتبين حينئذ أن هذا النشاط ، إن هو إلا تمثيل جديد أو تصوير جديد لضروب من التفكير ، كانت قد طرأت على عقول هؤلاء الناس نحن لا سبيل لنا

إطلاقاً إلى الإحساس بعقيق الأزهار التي كانت في حديقة أبيه تور ، أو إلى الإحساس بما شعر به الفيلسوف نفسه من نسيم عليل داعب شعوره حين سار عبر الجبال . كذلك لا نستطيع أن نحس بنشوة النصر التي أحس بها « أرشميدس » ، أو المرارة التي شعر بها « ماريوس » . ولكن لدينا من المستندات التاريخية صوراً عن تفكير هؤلاء الناس ، ونحن نتمثل هذه الأفكار في عقلياتنا من جديد عن طريق تفسير هذه المستندات ، نستطيع أن نعرف بقدر ما تيسر لنا من أسباب المعرفة ، أن ما تُصَوَّرُ لأنفسنا من أفكار ، هي أفكارهم .

سيقول الناقد في هذه الحالة ( وهو قول نفترضه ) أن تَمَثُّلَ أفكار ، الغير لو أمكن على هذه الصورة ، لكان معناه أن المؤرخ وموضوعه شيء واحد . تلك مشكلة تحتاج إلى مزيد من الإيضاح ، إذ لو صدق أن العقل لا شيء غير ألوان نشاطه الفكري ، ولو صدق أن تصوير عقلية إنسان في الماضي — وليكن هذا الإنسان « توماس بيكيت » — معناه أن تَمَثُّلَ أفكاره ، فلا جدال في أني طالما كنت أنا المؤرخ الذي يفعل هذا فقد أصبحت « توماس بيكيت » ، وذلك قول سخييف ، فما هو السبب في هذا النسخ ؟ قد يقال إن السبب هو الفارق بين ظاهرتين : الأولى أن أكون أنا « بيكيت » ، والثانية أن أعرف « بيكيت » ، وهدف المؤرخ هو الثانية لا الأولى . ومع ذلك فقد أجبنا عن هذا الاعتراض ، الذي يعتمد في الأصل على تفسير خاطئ للتمييز بين « الذاتية » و« الموضوعية » ، إذ الواقع هو أن « بيكيت » — طالما كان عقلية مفكرة ، لم ينس إطلاقاً أنه ( بالإضافة إلى هذه العقلية المفكرة ) يحتفظ بشخصيته كإنسان هو « بيكيت » . وفيما يختص بي أنا ، قياساً إلى هذا ، أجد أني حين أتمثل شخصية « بيكيت » ، أكون على بينة من أني « بيكيت » ، أي أعرف أني أنا شخصياً الآن أتمثل تفكير « بيكيت » وإذن فأنا « بيكيت » في هذا المعنى . ليست المسألة أني أستحيل إلى شخصية أخرى هي شخصية



« بيكت » « بكل بساطة » ، لأن العقلية المفكرة لا تستجبل إلى شىء بمثل هذه البساطة ، وإنما تتألف هذه العقلية من ألوان نشاطها الفكرى ، ولا نقصد ألوان النشاط بمعناها « البسيط » ( وإلا انصرف معناها هنا إلى الأحاسيس والمشاعر وغيرها من ألوان المعرفة المباشرة ) ، لأن الفكر ليس من قبيل الإدراك الحسى المباشر ، وإنما هو التفكير أو المعرفة بالذات - هو معرفة الإنسان بذاته التى تحيا فى ألوان النشاط هذه .

تلك نقطة قد يكون من المجدى أن نستطرد فى تفصيلها . فلا جدال فى أن العملية الفكرية جزء من تجارب المفكر . إنها تحدث فى وقت معين وفى سياق عمليات تفكير أخرى ومزاج من العواطف والأحاسيس وغيرها ، وحدوثها فى مثل هذا السياق ظاهرة أطلق عليها الإدراك المباشر ، لأن الفكر بالرغم من أنه ليس من قبيل المدركات الحسية المباشرة ، إلا أنه لا يخلو من طابع هذا الإدراك المباشر . ولكن الطابع الذى يتميز به الفكر ، هو أنه بالرغم من حدوثه فى هذا السياق الذى يخضع للزمان والمكان ، فإنه يستطيع أن يستأنف نشاطه حتى لو تغير هذا السياق ، بحيث يبدو فى سياق آخر يختلف عن الأول . وهذه القوة التى تمكن له من الإبقاء على نفسه والاحتفاظ بكيانه ، هى التى تخلق من العملية الفكرية شيئاً أكثر من مجرد « حادثة » أو « موقف » ( event ) or ( situation ) على النحو الذى وصفها به الفيلسوف « هوبتد » على سبيل المثال . وطالما خضعت هذه العملية الفكرية لتكييف خاطئ بصورها على أنها مجرد « حادثة » ، كان هذا التكييف الخاطئ هو السبب فى أن تتمثل الفكرة أو تصويرها من جديد ، يبدو ظاهرة تنطوى على تناقض أو طريقة ملتوية ، قصد بها وصف حادثة أخرى حدثت شبيهة بها . نريد أن نقول إن المدركات الحسية المباشرة بالصورة التى نعرفها ، ليست من قبيل التفكير الذى يمكن أن تتمثله . . وينتج عن ذلك أن ألوان المعرفة التى لا تعدو حقيقتها أن تكون من قبيل المدركات الحسية

المباشر (كالأحاسيس والمشاعر بالصورة التي نعرفها) لا يمكن أن تُمثَّلَ أو تُصوَّرَ في تفكيرنا من جديد . وهو حكم لا يصدق على عناصر المعرفة هذه وحدها ، وإنما يصدق على ألوان التفكير المباشر (أو ألوان التفكير ذات الطابع الحسي المباشر) ، فهذه أيضاً لا يمكن تمثيلها إطلاقاً . إنك لتجد على سبيل المثال ، أن الكشف الأول عن حقيقة صادقة من الحقائق ، يختلف عن أى تفكير في هذه الحقيقة لاحق لهذا الكشف ، وليس مرد هذا الاختلاف إلى أن الحقيقة التي كانت موضع التفكير ، تختلف عن الحقيقة الأولى ، أو أن عملية التفكير فيها قد نهجت نهجاً غير الأول ، ولكن لأن طابع الإدراك المباشر الذي اتسم به هذا الكشف الأول لا يمكن أن يعود مرة ثانية . من ذلك ما اقترن بهذا الكشف من انفعالات ، وما تمخض عنه من حل لمشاكل كانت شائكة ، والشعور بالفوز إزاء الوصول إلى هذه النتيجة المطلوبة ، بل ربما أضيف إلى هذا شعور الانتصار على هؤلاء الذين عارضوا هذه الحقيقة والشهرة التي تعود على من اكتشفها ، إلى غير ذلك .

ولكن يضاف إلى هذا ، أن طابع الإدراك المباشر الذي يتسم به الفكر ، لا يقتصر فقط على وروده في سياق المشاعر ( يضاف إلى هذه المشاعر بالطبع الأحاسيس كطفو جسم أرشميدس في الحمام ) ، وإنما يحدث أيضاً في حالة مجيئه في سياق أفكار أخرى . أنت تجد أن عملية تفكيرك في أن هاتين الزاويتين متساويتان ، عملية واحدة لا تتغير ، وهي عملية مستقلة في نشاطها عن اعتبارات أو ملابسات أخرى ، كأن يكون الشخص الذي يفكر فيها جوعان أو شاعراً بالبرد أو غير مستقر على كرسيه الصلب ، أو متعب من عناء الدرس . ليس ذلك فحسب ، ولكنها مستقلة أيضاً عن أفكار أخرى كمثل قول الكتاب ، إنهما متساويتان ، أو أن المدرس يعتقد أنهما متساويتان ، بل هي فكرة مستقلة عن أفكار أخرى تتصل بها ، كمثل قولنا إن مجموع هاتين الزاويتين مضافاً إليهما زاوية الرأس يساوي ١٨٠ درجة .

ولكن النقاد قد أنكروا هذا في بعض الأحيان . فلقد قيل في هذا الصدد إن أية قضية تنظر بمعزل عن السياق الذى وردت فيه لا بد أن تبدو خاطئة مشوهة ، ونجد نتيجة لهذا أن معرفتنا بشيء ، لا بد أن تأتى ضمن سياقه ، وهو قول يتضمن إذن معرفتنا بالكون المادى كله . ولا أريد هنا أن أعرض لهذه النظرية في كل ما يترتب عليها ، وإنما أريد أن أذكر القارئ بالصلة بينها وبين النظرية التى تذهب إلى حد القول بأن حقيقة الكون المادى ، تبدو في الإدراك الحسى المباشر ، وما ينتج عن هذه النظرية الأخيرة ، من أن الفكر الذى لا بد له من أن ينتزع هذه المدركات والموجودات من سياقها ، لا يمكن أن يصدق إطلاقاً . تلك نظرية لو صدقت ، لكان معناها أن تفكير « إقليدس » في وقت ما ، في أن هاتين الزاويتين متساويتان ، تفكير مشروط ، لصدقه في ذلك السياق الذى خضع له هذا التفكير وقتئذ ، بما في ذلك مزاج « إقليدس » أو حالته النفسية حينئذ ، ووجود عبد من عبده واقف خلفه ، إلى غير ذلك من الأشياء التى ينبغى أن يعرفها ، لتدوين صدق فكرة تساوى الزوايا ، فإذا بدا لنا ( وهو الأمر الذى لا يحتمله منطق النظرية ) ، أن نصرف النظر عن أى اعتبار لا يتصل بتفكيره ، ونقتصر على سياق تفكيره الهندسى لما تخلصنا بذلك من هذه السخافة ، لأنه حين استطردهم البرهان على صدق نظريته ، قد يكون فكر : بأن هذه النظرية تمكننى من أن أثبت أن الزاوية المرسومة على نصف دائرة ، زاوية قائمة . بل ربما فكر مائة فكرة أخرى لا سبيل إلى معرفتها . وأغلب الظن ، أنه لم يفكر أبداً في نظريته الخامسة ، بدون سياق تتضمن هذه الاعتبارات ، ولكن القول بأن النظرية بوصفها عملية فكرية ، لا وجود لها بمعزل عن السياق الذى وردت فيه ، ولذا لا سبيل إلى فهمها في غير هذا السياق ، معناه اختزال الفكر إلى مرتبة المدركات الحسية المباشرة أو الهبوط به إلى مرتبة الوعى المباشر الذى يطع إدراكنا للموجودات المادية ، ومعنى ذلك إنكار حقيقة « الفكر » . كذلك

لن نجد إنساناً يتمسك بهذه النظرية ، يستطيع أن يكون منطقياً مع نفسه ، بحيث يتجنب التناقض ، مثل ذلك ما يحاوله من إثبات خطأ نظرية تذهب إلى النقيض من نظريته هذه . ولكن النظرية التي يعرض لها بالنقد ، نظرية قال بها إنسان غيره ( أو حتى قد تكون نظرية قبلها أيام جهله ) وسنقول حينئذ قياساً إلى وجهة نظره ، إن مثل هذه النظرية وردت بصورتها في سياق كلي لا سبيل إلى تكراره أو معرفته . إن سياق الفكر الذي وردت فيه نظرية من عارضه ، لا يمكن بحال من الأحوال ، أن يكون هو السياق الفكري للشخص الذي يتصدى لنقد هذه النظرية . فإذا صدق أن عملية فكرية لا يمكن أن تتصور بمعزل عن السياق الذي وردت فيه ، فإن النظرية التي يعرض لنقدها ، لا يمكن أن تكون هي النظرية التي قال بها من عارضه . وليس مرد هذا لأية عيوب تختص بالعرض أو الفهم ، ولكن مرده إلى أن أية محاولة لفهم تفكير الغير ، أو حتى التفكير إطلاقاً ، محاولة تحمل فشلها أو إخفاقها .

وآخرون من الذين اتعظوا بهذه النتائج ، قالوا بنظرية هي النقيض من هذه ، تذهب إلى أن كل عمليات الفكر ، تمثل وحدات مستقلة لا علاقة لواحدة منها بالآخرى . معنى ذلك أنه من السهل والمشروع أن تستزرع كل فكرة من السياق الذي وردت فيه ، لأنه لا يوجد سياق في الواقع ، وإنما يوجد نطاق واحد يجمع الأشياء كلها ، بحيث لا يوجد بين شيء وآخر سوى علاقة خارجية . ونجد قياساً إلى هذه النظرية ، أن الوحدة التي تطبع ببحثاً من البحوث العلمية ، لا تختلف في شيء عن الوحدة التي تطبع بمجموعة أشياء - وهو قول يصدق على العلم بوصفه صورة أو نظرية تنظم الأشياء التي نعرفها ، كما يصدق على العقل بوصفه نظاماً تنهجه عمليات المعرفة . ولن أعرض في هذه المرة أيضاً لما استتبع هذه النظرية من نتائج ، وإنما أريد أن أبين أن هذه النظرية باعتمادها على التحليل المنطقي ، بدلا من الاعتماد على

المعرفة بمعناها الكامل ( التجارب التي كان الرجوع إليها هو موطن القوة في النظرية الأخرى التي تعارض هذه ) تغفل طابع الإدراك المباشر الذي يتسم به الفكر ، وتحول العملية الفكرية ، من تفكير ذاتي أو معرفة لها طابعها الذاتي ، إلى مشهد موضوعي . . سنجد جينثد أن إنجاز « إقليدس » لعملية معينة من عمليات الفكر ، لا يعدو أن يكون حقيقة مادية ، مثلها في ذلك مثل ورقته الموضوعية على هذه المائدة . وما العقل في هذه الحالة ، إلا اسم جمع لمثل هذه الحقائق .

ومثل هذه النظرية كمثل النظرية الأخرى في أنها تستبعد التاريخ . فالقول بأن « إقليدس » أنجز عملية فكرية معينة ، يمكن أن يسمى « حقيقة » ولكنها حقيقة لا قبل لنا بمعرفتها . نحن لا نستطيع أن نعرفها ، وكل ما نستطيع أن نفعله هنا ، هو الإيمان بها استناداً إلى الشهادة ، ويبدو أن هذا من قبيل العرض الذي لا بأس به الفكر التاريخي ، بالنسبة للأشخاص الذين يرتكبون أكبر خطأ ، باعتقادهم أن التاريخ هو صورة من ذلك التاريخ المزيف ، الذي سماه « كروس » التاريخ .. بوصفه نوعاً من دراسة الأدب واللغة ، ويقصد به هؤلاء الأشخاص الذين يعتقدون أن التاريخ ليس شيئاً أكثر من البحث العلمي أو دراسة ما جاء في الكتب ، ولذا يجد هؤلاء أن مهمة المؤرخ تنحصر في شيء واحد ، رغم ما ينطوي عليه هذا الشيء من تناقض مع نفسه — ذلك هو أن يكشف على سبيل المثال « ما فكر فيه أفلاطون » بدون أن يبحث في « صدق هذا التفكير » أو « في مبلغ هذا التفكير من الصدق » .

فإذا أردنا أن نتخلص من هذين الخطأين اللذين يكمل الواحد منهما الآخر ، وجب علينا أن نواجه تلك المشكلة الكاذبة التي كانت الأصل فيهما . وتقوم هذه المشكلة على قضية منطقية ، تقول بواحد من اثنين ، أن الفكر إما أن يكون لونا من ألوان الإدراك الحسي المباشر ، فهو في هذه الحالة خيط من الخيوط التي تدخل في نسج الوعي المتدفق لا انفصام له ، وإما

أن يكون هذا الفكر "من قبيل التأمل البحت" ، وفي هذه الحالة يبقى بمعزل عن هذا الوعي المتدفق . الواقع أن الفكر مزاج من هذين الاثنين . تفصيل ذلك أن أية عملية من عمليات الفكر بالصورة الواقعية التي تحدث بها ، لا بد أن تحدث ضمن سياق نشأت فيه ، ولا بد أن تبقى في إطاره ، مثلها في ذلك مثل ألوان المعرفة أو التجارب الأخرى ، في أنها جزء متمم لحياة الفكر الذى فكّر فيها . . . وإذن لن تكون العلاقات التي تربط بينها وبين هذا السياق ، من نوع العلاقة القائمة بين عنصر ومجموعة من العناصر ، ولكنها علاقة « وظيفية » ، بمعنى أن هذه الفكرة تؤدي وظيفة معينة تخدم سائر الكيان فيما يمارس من نشاط كلي . وإلى هنا نجد أن النظرية التي أطلق عليها النظرية المثالية ، ليست وحدها التي تصدق فحسب ، ولكن تصدق في نفس الوقت حتى نظرية الواقعيين ، الذين استوردوا في تفصيل هذا الجانب من النظرية ، إلى الحد الذى يسمح بها منطقها . ولكن العملية الفكرية بالرغم من حدودها في الواقع ، فإنها تستطيع أن تبقى على نشاطها فتعيد سيرتها الأولى ، أو تتكرر من دون أن تفقد طابع وحدتها أو كيانها . وإلى هنا نجد أن هؤلاء الذين عارضوا أنصار الفلسفة « المثالية » على حق فيما ذهبوا إليه ، من أن ما نفكر فيه ، لا يتغير تبعاً لما يطرأ على سياق تفكيرنا من تغيير ، ولكن هذه الفكرة لن تعيد سيرتها في عالم من الفراغ ، مثلها في ذلك كمثل الروح التي طلقت ماضيها وبقيت « كيانا » بمعزل عن هذا الماضي . وإذن فهما يمكن من أمر حدودها في غالب الأحيان ، فلا بد أن تحدث ضمن سياق ، وهذا السياق لا بد وأن يتسق معها على نحو ما اتسق السياق الأول . لذلك نجد أن مجرد تعبير إنسان عن أفكاره كتابة ، وأنتا نملك ما كتب لا يكفي لأن تفهم أفكاره أو نتبئيتها . فلكي نفهم أفكاره هذه على حقيقتها ، يجب علينا عند قراءة مؤلفاته ، أن نتمثل نفس تفكيره الذى استحوذ عليه ، حتى تتكون هذه الأفكار متممة مع هيكل تفكيره .

وهذا الطابع الثنائي الذي يتميز به الفكر ، هو الذي يتيح لنا حل المشكلة المنطقية التي تتصل اتصالاً وثيقاً بنظرية التاريخ . فلو أنى الآن ثنات فكرة من أفكار « أفلاطون » ، فهل تكون عملية تفكيرى حينئذ صورة طبق الأصل من تفكير « أفلاطون » ، أو هل تختلف عن تفكيره ؟ إذا لم تتفق الصورتان ، فلا جدال فى أن معرفتى التي أدعيها بفلسفة « أفلاطون » تخطئ كل الخطأ ، ولكنها إذا لم تختلف عنها ، كان معنى ذلك أن معرفتى بفلسفة أفلاطون ، تنسنى فلسفتى . فالمطلوب فى هذه الحالة إذا كان لا بد لى من معرفة فلسفة « أفلاطون » ، هو أولاً : أن أتمثل هذه الفلسفة فى عقلى . وثانياً : أن أفكر فى أشياء أخرى . أستطيع على ضوءها أن أحكم على هذه الفلسفة . تلك هى المشكلة التي حاول بعض الفلاسفة حلها عن طريق إشارة غامضة « لمبدأ الوحدة فى كيف الاختلاف » ، فقالوا فى هذا الصدد إن ثمة تطوراً للفكر فى الفترة التي مرت بين « أفلاطون » وبينى ، وأن أى شيء يتطور يحتفظ بكيانه ، رغم ما يتعرض له من اختلاف . وقد أجاب البعض الآخر عن هذا إجابة صحيحة بقولهم ، إن المشكلة تنحصر فى شيء واحد . . . هو كيف يتسنى لشئين ، أن يكونا شيئاً واحداً بلا أدنى تفرقة بينهما ؟ وكيف يمكن فى نفس الوقت أن يختلفا ؟ والإجابة عن هذا ، هى أن الاثنين بما يتسمان به من طابع الإدراك الحسى المباشر للحقائق ، وبوصفهما ألواناً من التجارب الواقعة ترتبط بغيرها من التجارب فى سياق كلي متصل نشأت فيه ، لا بد وأن يكونا لونين مختلفين من التفكير ، كأن يكون « لأفلاطون » تفكيره ولى تفكيرى . . . أما من حيث المنطوق فى سياق التبدليل الصورى فلا بد أن يتفقنا . هذه العبارة الأخيرة تحتاج إلى مزيد من التفصيل . . . فأنا إذا ما قرأت بالبرهان الذي يسوقه « أفلاطون » فى رسالته ( Theaetetus ) تفصيلاً للنظرية القائلة ، بأن « المعرفة » مشتقة من الحس المجرد ، لا أعرف النظريات الفلسفية التي كان يقوم حينئذ بتفكيدها ، فأنا لا أستطيع العرض لهذه النظريات ،

كما لا أستطيع أن أقول بالتفصيل من هم الفائلون بها ، وما هي الأدلة التي استندوا إليها : نريد أن نقول إن البرهان الذي ساقه « أفلاطون » بوصفه لوناً من ألوان المعرفة المباشرة ، وبوصفه لوناً واقعياً من ألوان التفكير التي مارسها ، لا بد وأن يكون قد جاء في سياق مناقشة من نوع معين ، ولو أني شخصياً لا أعرف موضوع هذه المناقشة ، كما لا بد أن يكون وثيق الصلة بما استطردت فيه هذه المناقشة من تفصيل : ومع ذلك فلو أني لم أقنع بمجرد قراءة البرهان الذي فصله ( أفلاطون ) ، ولكنني حاولت فهمه ، ثم حاولت أن أزنه بميزان عقليتي وأتدبر تفاصيله لنفسى ابتغاء الإحاطة به والوقوف على مدلولاته ، فإن عملية التدليل على هذه الصورة التي أتبعها ، لن تكون بهذا الأسلوب شبيهة بعملية ( أفلاطون ) ، ولكنها ستكون نفس عملية « أفلاطون » ، متى استطعت فهم برهانه حق الفهم ، وإذن يكون البرهان في حدود منطوقه مبتدئاً بهذه المقدمات ، ومنتهاً إلى هذه النتيجة التي يفرضها سياق التدليل ، نقول البرهان على النحو الذي يمكن تطويره في عقلية ( أفلاطون ) أو عقلية أو عقلية أى لإنسان آخر هو الذى أسميه ( الفكرة ) في حدود منطوقها الصورى : هذه الفكرة بالنسبة لعقلية « أفلاطون » وردت في سياق مناقشة وعرض لبعض النظريات ، ولكن بالنسبة لعقليتي ، ولأنى لا أعرف هذا السياق ، فقد وردت في سياق آخر يختلف عن هذا ، هو المناقشات التي أثارته نظرية جديدة ، تقول بأن المعرفة تستند في الأصل إلى الحس ، وما دامت هذه « فكرة » وليست شعوراً أو إحساساً فلا يوجد ما يمنع حدوثها في هذين السياقين ( المختلفين ) ، من دون أن تفقد وحدتها أو كيانها أو طابعها ، ولو أنها ما كانت لتحديث إطلاقاً في سياق لا يستقيم معها . بل قد تطرأ إلى هذه الفكرة ، ولكن في سياق آخر من التفكير ، لا يمت إليها بصلة ، ولكنه سياق يمكننى من تنفيذها فيما لو كانت برهاناً خاطئاً . ولكنى حتى لو فندتها ، لكانت هي نفس هذا البرهان ، ولكانت عملية التدليل أو البرهنة المنطقية هي نفس العملية .



## ٥ - موضوع التاريخ

ولو أننا تساءلنا : « ما الذى يمكن أن تتناوله المعرفة التاريخية ؟ » لكانت الإجابة هى أن هذه المعرفة تتناول كل ما يمكن أن تتمثله ( أو تعيد تصويره ) عقلية المؤرخ ، ولذا نجد فى أول الأمر أن هذا الذى يمكن أن تتمثله عقلية المؤرخ ، يجب أن يكون فى إطار التجارب ( أو المعرفة ) الإنسانية . أما عن هذا الذى لا يدخل فى نطاق هذه التجارب أو المعرفة ، كأن يكون مجرد هدف للمعرفة ، فلا يمكن أن يتناوله التاريخ . من ذلك أن الطبيعة ليس لها ، ولا يمكن أن يكون لها تاريخ ، سواء عرض لها رجل العلم عن طريق الإدراك الحسى ، أو عن طريق التفكير . لا جدال فى أن الطبيعة تحتوى على عدة عمليات أو هى تخضع لعدة عمليات ، أو حتى تتألف من عدة عمليات . إن تغيرات الطبيعة الموهونة بأوقاتها ضرورية لكيانها ، بل قد تكون هذه التغيرات ( على حد ما ذهب إليه بعض العلماء ) هى كل معالم الطبيعة أو هى كل حقيقة هذا الكيان المادى . بل إن هذه التغيرات قد تأتى بخلق جديد ، بحيث لا تقتصر ظواهر الطبيعة على أشكال ثابتة تتعاقب فى دورة تلو الأخرى ، وإنما تكون تطوراً يتمخض عن ألوان جديدة من الكائنات الطبيعية . ولكن كل هذا لا ينهض برهاناً على أن حياة الطبيعة حياة « تاريخية » ، أو أن معرفتنا بالطبيعة هى من قبيل المعرفة التاريخية . والشرط الوحيد الذى يستلزم وجود تاريخ للطبيعة ، هو أن تكون أحداث هذه الطبيعة بمثابة أفعال وأعمال من تفكير بشر مفكر أو آدميين مفكرين ، وإننا عن طريق دراسة هذه الأفعال ، نستطيع أن نبين ما تنطوى عليه من تفكير ، ثم نقيس هذه الأفكار بمقاييس تفكيرنا ، ولكن هذا الشرط لا نعتقد أن إنساناً يستطيع أن يقول إنه قد استوفى . ونتيجة لهذا لن تكون عمليات الطبيعة من قبيل العمليات التاريخية ، ومعلوماتنا عن الطبيعة ، رغم

تشابه ما بينهما وبين التاريخ في بعض الاتجاهات السطحية كالترتيب الزمني مثلاً ، فإنها ليست معرفة تاريخية .

كذلك ليس من قبيل المعرفة التاريخية أو موضوع هذه المعرفة ألوان التجارب العابرة التي تمر بنا . ففى قصيد بالمعرفة ألوان الإدراك الحسى المباشر أو مجرد الوعى المتدفق الذى يقوم على الأحاسيس والمشاعر وما شاكلها ، انتفت عنها صفة العلمية التاريخية . لا جدال فى أن مثل هذه العملية لا يحيط بها الإدراك الحسى المباشر فحسب ، ولكن يمكن أن تُعرَف أيضاً . وتعبير آخر يمكن للفكر أن يحيط بتفاصيلها وبطابعها العام ، ولكن الفكر الذى يعرض لدراستها يجد فيها مجرد موضوع للدرس ، لا تتطلب دراسته بل لا يمكن أن تتطلب وجود عقلية تتمثله أو تصوّره لنفسها عند التفكير فيه ، ومتى كنا بصدد التفكير فى تفاصيله ، كنا حينئذ نتذكر ألواناً من التجارب خاصة بنا أو نصور لأنفسنا تجارب الآخرين فى روح من الإشفاق والعطف عليهما ، ولكننا فى هذه الحالة لا نتمثل التجارب التي نتذكرها أو التي نشفق منها ، ولكن الذى يحدث هو أننا نتأملها كموضوعات خارجة عنا ، تمت بصلة إلى تجارب فى أفئدتنا شبيهة بها تحفزها أو تثيرها . ومتى كنا بصدد البحث فى الخصائص العامة لهذه التجارب ، كان البحث من اختصاص علم النفس ، وإذن ليست للبحث فى هاتين الحالتين صلة بالتاريخ .

الأمر الثالث هو أن موضوع المعرفة التاريخية لن يكون حتى هذه الفكرة نفسها ، بما تقسم به من طابع الإدراك الحسى المباشر ، وبوصفها عملية فكرية وردت فى سياق خاص بها ، وفى حياة مفكر معين نبتت فى رأسه ه تفصيل ذلك أنها لا يمكن أن تُمَثَّل على هذه الصورة أو تصوّر تصويراً جديداً ، ولو أمكن هذا لسقط حساب الزمن ، ولكان المؤرخ هو نفس الشخص الذى يحاول أن يتمثل تفكيره ، وإذن لعادت الشخصية الأولى إلى

الوجود بكل عناصرها وملابساتها . إن المؤرخ لا يمكن أن يتبين عملية فكرية « معينة » تحمل طابع تفكير الفرد الذى فكر فيها ، وبالصورة التى حدثت بها ، وإنما الذى يستطيع أن يتبينه من هذه العملية الفردية ، هو ضرب من ضروب التفكير يتسق مع أفكار أخرى ، بل يتسق مع ضروب من التفكير حدثت للمؤرخ نفسه فى حياته . ولكن هذا الضرب من التفكير لن يكون من قبيل التفكير المجرد ، أو الصورة الفكرية المجردة ، بمعنى أن يكون خاصة عامة من خواص التفكير ، يشترك فيها جميع الأفراد على اختلاف مشاربهم وبمعزل عن تفكير الأفراد الذين يساهمون فيها ، وإنما يقصد به « العملية الفكرية » نفسها من حيث بقاؤها وبعثها فى أوقات مختلفة ، وفى أزمنة مختلفة ، فتارة تبعث الفكرة فى حياة المؤرخ ، وتارة تظهر فى حياة الشخص الذى يروى هذا المؤرخ تاريخه .

ولإذن فالعبارة الغامضة ، التى تذهب إلى أن التاريخ هو المعرفة التى تحيط بالأحداث الفردية أو الجزئية ، تحدد اختصاصه تحديداً واسعاً كل السعة ، وضيقاً كل الضيق فى نفس الوقت . أما من حيث السعة ، فلأن هذا الاختصاص يستبعد المدركات الحسية ذات الطابع الفردى ، كما يستبعد الحقائق المادية الطبيعية ، وكذلك يستبعد صوراً من الحياة والمعرفة تدركها إدراكاً حسياً مباشراً ( بمعزل عن التفكير ) ، بل الأهم من ذلك كله هو أن مثل هذا الاختصاص ، يستبعد حتى الطابع الفردى للأحداث والشخصيات التاريخية ، متى قصد بهذا الطابع ، الأمر الذى تتميز به هذه الأحداث وهذه الشخصيات دون غيرها . أما من حيث الضيق فلأن هذا الاختصاص يستبعد المعنى الكلى ( مدلول الفكرة ) ، فى حين أن هذا المعنى العام الذى تنطق به الحادثة أو الشخصية ، هو الذى يخلق منها موضوعاً ومشروعاً ممكناً للدراسة التاريخية ، متى قصدنا بهذا المعنى الكلى ، فكرة لا تخضع لقيود المكان والزمان ، فكرة يصدق مدلولها أو معناها على البشرية فى كل زمان . تلك عبارات نسوقها

هنا ، عبارات لا شك تنطوى على كثير من الغموض ، ولكنها من قبيل المحاولات نبداً تبياناً لحقيقة شىء معين . . تلك هى الطريقة التى يتخطى بها التفكير حدود الإدراك الحسى المباشر (Immediacy) فيحيا ويبعث بين آونة وأخرى فى ضروب وآفاق أخرى من التفكير ، هذا بالإضافة إلى ما تثبته هذه العبارات من صدق القضية القائلة بأن الجهود الفردية والشخصيات تظهر فى التاريخ ، لا من أجل طابعها الفردى بالصورة التى نعرفها ، ولكن لأن هذه الفردية هى « مطية » لفكرة — فكرة ما دامت قد نبتت فى رأس هؤلاء الآدميين ، فلا بد أن تكون طاقة كامنة فى نسيج تفكير البشرية قاطبة .

أما إذا انصرف التفكير إلى أية مادة أخرى لا تقوم على التفكير ، فلا محل للقول بأنها من اختصاص التاريخ ، أو أنها تدخل فى نطاقه ، فتاريخ حياة إنسان على سبيل المثال ، مهما احتوى من مادة تاريخية لا يقوم على أسس تاريخية إطلاقاً ، بل لأنه ليعارض فى نفس الوقت مع ما يجب أن ينهجه الأسلوب التاريخي ؛ تفصيل ذلك أن مثل هذا البحث يدور فى حدود حوادث بيولوجية ، هى ميلاد وموت هذا الكائن الحى ، وإذن لن يدور هذا القصص فى إطار من الفكر ، ولكن فى إطار من العمليات الطبيعية . وكل تفصيل يعرض فى داخل هذا الإطار ، كالحياة الجسمانية لهذا الإنسان وطفولته ونضوجه وشيخوخته وأمراضه وكل ما يعرض لكيانه الحيوانى ، بالإضافة إلى التيارات الفكرية ، سواء أكانت هذه من تفكيره أم تفكير غيره ، تصطبغ ببعضها البعض بصرف النظر عن الربط المنطقى ، مثلها فى ذلك كمثل مياه البحر ترتطم بحطام سفينة قذف بها الموج إلى الشاطئ : إنك لتجد كثيراً من الانفعالات النفسية تدور حول هذه الصورة التى تمثل حياة جسمانية ، تزدهر مرة وتذبل أخرى ، وتاريخ حياة إنسان بوصفه لوناً من ألوان الأدب ، من شأنه أن يغذى هذه الانفعالات وقد يضفى عليها معانى دسمة ، ولكن ليس هذا من قبيل التاريخ : أضف إلى هذا أن المعرفة التى ندركها إدراكاً

مباشراً بما يقتضيه من فيض من الأحاسيس والمشاعر التي تحرص على جمعها في مفكرة أو تذكروها ، ليست من قبيل التاريخ أيضاً : مثل هذه المادة البالغة ما بلغت ، لن تكون أسمى من الشعر ، أما في أسوأ صورها فتلك أناثية تفرض نفسها ، والتاريخ بمعزل عن هذا .

ولكن هناك شرطاً آخر لا بد من استيفائه إذا ما أريد بموضوع من الموضوعات أن يكون بحثاً تاريخياً أو يدخل في نطاق المعرفة التاريخية : ذلك هو أن الفارق الزمني بين المؤرخ وموضوعه ، لا بد أن يوصل من ناحيته على نحو ما قدمت . تفصيل ذلك أن الموضوع يجب أن يكون من طراز الفكرة التي « توقظ » نفسها في عقلية المؤرخ ، كما يجب على عقلية المؤرخ أن تتسع وتسمح طبيعتها بمثل هذا « الإيقاظ » : ولكن هذا لا يعني أن تكون عقلية المؤرخ من طراز خاص ذات طابع تاريخي ، ولا معناه أن المؤرخ ينبغي أن يدرب على قواعد معينة أو أسلوب تاريخي خاص ، وإنما يقصد به أن يكون هو الرجل المؤهل لدراسة هذا الموضوع . إن الذي يعرض لدراسته هو فكرة معينة ، ومعنى دراستها أنه يعيد تصويرها لنفسه ، ولكي تأخذ هذه الفكرة مكانها في إدراكه المباشر ، يفترض أن تكون فكرته قد تهيأت لتمثل هذه الفكرة ، ولكن هذا لا يتضمن وجود اتساق مقدور بين عقلية المؤرخ وموضوعه بالمعنى الفلسفي الذي اصطُلح عليه ، كأن تكون على سبيل المثال مصداقاً لقول الفيلسوف « كوايرلديج » .. إن الناس عند مولدهم إما أن يكونوا أول عقلية علمية عملية ، وإما فلسفية مثالية ، لأن هذه المشكلة لم تعرض لها قبل ذلك ، فلم تفكر في أن الناس خلقوا أو طبعوا على هذه الصورة أو تلك . وإذا ما اتضح لإنسان في ظرف من ظروف حياته أن بعض الدراسات التاريخية غير مجدية لأنه يعجز أن يتمثل تفكير هؤلاء الذين يعرض لدراستهم ، فقد يتبين جدواها بعد ذلك ، حين ينتهي هذا العجز ، لأنه قد درَّب نفسه تدريباً نظامياً على هذا العمل . ولكن المؤرخ في أية مرحلة

معينة من مراحل حياته وبحكم وضعه ، يستسيغ أساليب من التفكير تسهويه دون أخرى ، وهى نزعة مبعثها أسباب فى نفسه ، بل ربما كان بعض السبب فى هذا هو أن ألواناً من التفكير غريبة عنه لا تنسجم معه كلية أو نسبياً ، والسبب الآخر هو أن كل هذه الألوان من التفكير مطروقة ، فهو لذلك يريد أن يتخلص منها ، احتفاظاً بتفكيره الخاص ومقاييسه الخلقية .

فإذا ما حاول المؤرخ الذى يتهج منهجاً لا ينسجم مع طبيعة تفكيره — لأنه قد فرضت عليه دراسة مثل هذه الموضوعات التى لا يسيغها ، أو لأن هذه الموضوعات توسطت « الفترة » التى زعم تفكيره الخاطىء ، أنها ينبغي أن تدرس من جميع نواحيها — أن يفهم تاريخ فكرة لا يستطيع هو شخصياً أن يتمثلها فإنه فى هذه الحالة ، بدلاً من تصويره لتاريخ الفكرة تصويراً صادقاً ، لا بد أن يكتفى بمجرد تكرار العبارات التى تشير إلى الظواهر الخارجية التى تقترن بتطور هذه الفكرة ، ونعنى بها الأسماء والتواريخ والأوصاف على النحو الذى وردت به . وقد يكون تكرار هذه الأشياء أمراً نافعاً جداً ، ولكن ليس السبب هو أنها من قبيل التاريخ : إن هى إلا مجرد هيكل فى الواقع ، قد يستحيل إلى تاريخ فى يوم من الأيام ، متى استطاع إنسان أن يضفى على هذا الهيكل نسيج فكرة مردها إلى تفكيره وتفكير تنطق به هذه العبارات المتكررة : ذلك قول معناه أن فكرة المؤرخ يجب أن تكون وليدة معلوماته كلها كوحدة متماسكة ، أو هيكل ينتظم سائر الأجزاء فيه ، كما أن هذه الفكرة يجب أن تكون « الدالة » (function) على شخصيته كلها ، فيما يتصل باتجاهاتها العملية والنظرية معاً ، وقلمما وجبت الإشارة هنا إلى أن المؤرخ ما دام ابن عصره ، فثمة ما يبعث على الاحتمال بأن ما يطيب له من تفكير يطيب لمعاصريه فى نفس الوقت ، ومن المعروف أن كل جيل لا بد أن يجد الحافز ، وبعبارة أخرى ، القدرة على أن يدرس دراسة تاريخية تلك

الآثار والنواحي التي خلفها الماضي ، والتي كانت بالنسبة لرجل هذا الماضي من قبيل الحقائق الجافة التي لا تعنى شيئاً .

وإذن يكون موضوع المعرفة التاريخية هو الفكر بالتحديد ، ولا نقصد بذلك الأحداث التي ينصرف إليها الفكر ، وإنما نقصد عملية التفكير نفسها ، وهو مبدأ كان من شأنه أن يعيننا على التفرقة بين التاريخ والعلوم الطبيعية من جهة ، بوصفها دراسة تختص بالكون المادى الذي ندرك وجوده إدراكاً حسيّاً ، أو الكون بالصورة الموضوعية التي نراها ، وبمعزل عن عملية التفكير فيها ، وبين علم النفس من جهة أخرى ، بوصف هذا الأخير دراسة تعرض لألوان المعرفة المباشرة والأحاسيس والمشاعر التي لا تعتبر من نشاط التفكير ، ولو أنها في الواقع من نشاط العقل نفسه : ولكن المعنى الإيجابي لهذا المبدأ يحتاج إلى تحديد أوفى . فما هو القدر الكبير أو الضئيل الذي يمكن أن تصدق عليه كلمة « التفكير » ؟

لقد قصد بكلمة « فكر » في هذا البند والبند السابق ، لوناً خاصاً من ألوان المعرفة أو النشاط العقلي الذي قد يوصف طابعه وصفاً سلبياً ، بقولنا إنه ليس من قبيل الإدراك الحسى المباشر ، ولذلك لا يمكن أن يكتسحه فيض الوعي المتدفق : والطابع الإيجابي الذي يفرق بين الفكر وبين مجرد الوعي ، هو قدرة هذا الفكر على أن يتبين نشاط النفس ، بوصفه نشاطاً له كيانه ، أو دوره الخاص به ، في سياق العمليات المختلفة الأخرى التي تمارسها هذه النفس : فلو أنى كنت أشعر بالبرد ، ثم شعرت بعد ذلك بالدفء ، لما أمكن لهذا الشعور وحده أن يحتفظ بطابع الاستمرار بين هذين الإحساسين المتغيرين . نعم يصدق قول « برجسون » فيما ذهب إليه من أن الشعور بالبرد « يتخلل » ما يعقبه من شعور بالدفء ، بل ويضفي عليه هذه الخاصية التي لولاها ما كان هذا الشعور بالدفء . ولكن الشعور بالدفء ، بالرغم من أنه مدين بهذه الصفة للشعور السابق بالبرد ، إلا أنه لا يعترف بهذا .

نريد أن نقول إن الفارق بين مجرد الشعور والفكرة ، يمكن على هذا الأساس أن يتضح عن طريق التفرقة بين مجرد الشعور بالبرد ، وبين ما أستطيع التعبير عنه بقولى « أنا أشعر بالبرد » . ولكى أقول هذا ، ينبغى أن أكون على بينة من نفسى ، بوصف هذه النفس شيئاً أكثر من مجرد الإحساس المباشر بالبرد — على بينة من نفسى بوصفى شعوراً له نشاطه فى سياق ألوان من التجارب كان يمارسها فى الماضى ، ولكنه يحتفظ بكيانه فى سياق من هذه الأحاسيس المختلفة كلها . وقد لا تكون فى حاجة هنا إلى استدكار هذه التجارب أو الأحاسيس ، ولكفى يجب أن أكون على بينة من أنها كانت تجاربى ، وأنها حدثت فعلاً .

وإذن تكون الخاصة التى يتميز بها الفكر ، هى أن هذا « الفكر » لا يتألف من مجرد الوعى ، ولكنه الوعى الذى يحيط بالنفس [ أو هو الوعى الذاتى ] . إذ الواقع هو أن النفس — بوصفها النفس التى « تعى » لا أكثر ولا أقل — إن هى إلا الوعى المتدفق ( أو فيض الوعى ) ، أو هى سلسلة من الأحاسيس والمشاعر التى تأتىنا بصورة مباشرة ، ولكنها كمجرد نفس « تعى » ، ليست على بينة من نفسها بوصفها الوعى المتدفق على هذه الصورة ، أى أنها تجهل أنها هى « الجوهر » المستمر فى كل هذه الأحاسيس المتعاقبة والمشاعر : وإذن يكون نوع النشاط الذى يتسبب هذا الاستمرار هو ما نسميه بالتفكير .

ولكن فكرتى هذه عن نفسى بوصف هذه النفس نشاطاً للشعور — نشاطاً يحتفظ بكيانه طوال عملياته المختلفة ، لا تعدو أن تكون هى « الفكر » فى أبسط صورة من صوره ، وهى فكرة تتطور فى أشكال أخرى حين تنبثق من هذه النقطة ، ثم تنشط فى اتجاهات مختلفة : وثمة شىء قد تستطيع أن تصل إليه هذه الفكرة ، هو أن تكون على بينة من هذا الاستمرار ، بما ينطوى عليه من معنى ، وبدلاً من أن أرى فى « نفسى »



مجرد تجارب أو صور عابرة مرت بها صور من العسير تحديدها أو تبيان معناها ، أحاول أن أثبت حقيقة هذه التجارب ، فأذكرها وأقارن بينها وبين تجاربي في هذا الحاضر . والشئ الآخر هو أن أعرض لتجاربي الحاضرة بالتحليل ، وأن أستطيع التمييز بين ظاهرتين : أولاهما عملية الإحساس ، والثانية ما أحس به ، وأن أفكر فيما أحسست به على أنه ظاهرة حقيقية أو ظاهرة لها حقيقتها ( حقيقة كحقيقة نفسى التى تحس وتشعر ) التى لا يكفى لاستنفاد معناها أو الإحاطة بها ، أنها ظاهرة مرت بالحس المباشر . فإذا استطردنا على هذين الأساسين ، وجدنا أن الفكر استحال إلى ذكرى - فهو على هذا الأساس فكرة تجاربي ينتظمها فيض الإحساس والإدراك الحسى ، فكرة تجاربي تنطوى على شئ له حقيقة .

الشئ الثالث الذى تتطور في اتجاهه هذه الفكرة ، هو ما يجعلنى أثبته من أنى لست مخلوقاً أحس<sup>ه</sup> فحسب ، ولكنى مخلوق « مفكر » أيضاً ، الذى يحدث في حالتى التذكر والإدراك الحسى هو أنى أفعل شيئاً أكثر من مجرد الاستمتاع بفيض من الإحساس والشعور المباشر . والواقع هو أنى أفكر في نفس الوقت ، ولكنى لست على بينة من نفسى التى تفكر ( هذا يصدق على مجرد التذكر أو الإدراك الحسى بالصورة التى نعرفها ) . الذى يحدث هو أنى أكون على بينة من نفسى بوصفها شعوراً أحس به فحسب ، وهذا الوعى في الحقيقة هو وعى يحيط بذاتى أو فكرى ، ولكنه من قبيل الوعى الذاتى الناقص ، لأنى حين أمتلكه ، أكون حينئذ مشغولاً بنشاط عقلى من نوع معين ، وهو التفكير الذى لن أكون حينئذ على بينة منه : وإذن فالتفكير الذى يقترن عندنا بعملية التذكر أو الإدراك الحسى على النحو الذى نعرفه في هاتين العمليتين ، قد نسميه تفكيراً ينقصه الوعى ، لا لأننا نستطيع هذا التفكير حين نكون على غير بينة منه . الواقع أن القدرة على هذا التفكير ، لا تتطلب أن نعى ما نعمل فحسب ، وإنما تتطلب منا أن نكون

على بيئة من أنفسنا ، ولكن لأننا حين نقوم به نكون على غير بيئة مما نعمل حينئذ : فلكي أكون على بيئة من أتى أفكر ، فهذا أمر يتطلب مني التفكير بأسلوب جديد ، قد نسميه « التأمل » .

نريد أن نقول إن التفكير التاريخي لا بد أن يكون من قبيل هذا التأمل . دائماً ، إذ الواقع هو أن التأمل هو التفكير الذي ينصب على عملية « التفكير » . ونحن قد رأينا أن كل ألوان التفكير التاريخي من هذا النوع ، ولكن أي أنواع التفكير يصلح لأن يكون موضوعاً له ؟ هل من الممكن دراسة تاريخ ما سميناه الآن تفكيراً يتقصه الوعي الذي يحيط بعمليته ، أو هل ينبغي أن يكون التفكير الذي يعرض لدراسته التاريخ ، من نوع التفكير الذي يكون على بيئة من نفسه أو على بيئة من عملياته ، أو هو من نوع التفكير الباقظ إلى معناه ؟

معنى هذا أننا نتساءل الآن هل من الممكن كتابة تاريخ للذاكرة أو الإدراك الحسي ؟ وواضح أن الإجابة عن هذا تكون بالنفي ، إذ أن الشخص الذي يتبأ لكتابة تاريخ « الذاكرة » أو تاريخ المدركات الحسية ، لا يجد شيئاً يكتب عنه . نستطيع أن نذهب إلى أن مختلف الأجناس البشرية ، وبالتالي إلى أن آدميين يختلفون عن بعضهم بعضاً ، يتبعون أساليب مختلفة في عملية التذكر أو الإدراك الحسي ، بل ربما كان مرد هذا الاختلاف في بعض الأحيان ، لا إلى الفوارق السيكلولوجية ( على نحو ما قيل من أن الإغريق عجزوا عن التمييز بين الألوان ، وهو قول مشكوك في صحته ) ، ولكن إلى اختلاف في أساليب التفكير التي اصطلاح عليها الناس . ولكن لو صدق ما قيل عن وجود أساليب معينة للإدراك الحسي ، يمكن استناداً لهذه الأسباب ، أن نقول بوجودها في الماضي ، في أنحاء شتى ، وهي أساليب لا وجود لها بيننا الآن ، فلا سبيل أمامنا لكتابة تاريخها ، لأننا لا نستطيع أن نتمثل لأنفسنا هذه المدركات الحسية الماضية على نحو ما حدثت

متى أردنا ذلك . والسبب في هذا هو خضوع هذه المدركات الحسية لأساليب تقليدية من التفكير « لم تكن ذات وعى » أو على بينة من عملياتها السيكلولوجية ، ومن ثم نجد من العسير أن نعبد لأنفسنا تصوير هذه المدركات الحسية أو إيقاظها في تفكيرنا . قد يصدق على سبيل المثال ، ما قيل من أن مدنيثنا ، قد أوتيت من أسباب القوة في تكوينها الطبيعي ما لم توت ، فاستفادت من قدرتها على إدراك ما وراء المادة ، أو قدرتها على أن تنفذ ببصيرتها إلى عالم الأرواح ، وقد يكون مرد هذا بينهم إلى أساليب طبعته تفكيرهم ، ومن ثم كانت طريقة مألوقة مفهومة للتعبير عن معرفة حقيقية ، أو إيمان يستند إلى أسس قديمة . لا جدال في أن « برنت نيچال » حين عمد في القصص الإسكندنافية ، إلى استخدام جسمه المرهف في تزويد أصدقائه بالنصيحة ، انتفع هؤلاء الأصدقاء بحكمة بحام واسع العلم ورجل حنكته الدنيا . . ولكن حتى لو صدق هذا كله ، لكان من المستحيل بالنسبة لنا ، أن نكتب تاريخاً عن هذا الإبصار المرهف الذى ينفذ إلى ما وراء المادة . وكل ما نستطيع أن نعمله في هذا الصدد هو أن نجعل أمثلة استمدت إلى هذا الإبصار ، وأن نعتقد في صدق الرواية التى جلدت عنها ، ولكن هذا لن يرتفع إلى أكثر من الاعتقاد في شهادة غيرنا ، والذى نعرفه هو أن مثل هذا الاعتقاد يبطل حين يبتدىء التاريخ .

وإذا فالعملية الفكرية التى تصلح لأن تكون موضوعاً للبحث التاريخي ، لا يمكن أن توصف بأنها عملية تفكير فحسب ، وإنما هى عملية تفكير تقوم على التأمل ، أى أنها لا بد أن تكون عمالية يحيط بها الوعى الذى يتتبع خطواتها ، بل إنها لتشتق كيانها من هذا الوعى ، كما أن الجهد اللازم للقيام بهذه العملية ، يجب أن يكون أكثر من مجرد جهد ، يعى أو يكون على بينة مما يفعل ، فلا ينبغي أن يكون من نوع الجهد الأعمى الذى يتخبط بين ما يعرف وما لا يعرف ، على نحو ما يحدث حين نحاول أن نذكر اسماً

قد نسيناه ، أو ندرك وجود شيء قد التبس علينا ، وإنما يجب أن يكون من نوع الجهد الذى يقوم على التأمل - جهد يهدف إلى عمل شيء لدينا الفكرة عنه مختمرة قبل البدء فيه . . نريد أن نقول إن النشاط الذى يحمل طابع التأمل ، هو النشاط الذى تكون فيه على بيضة مما نحاول أن نعمله ، حتى إذا ما انتهينا من عمله فعلا ، كنا على يقين من أنه عمل قياساً إلى مقياس أو معيار هو فكرتنا الأولى عنه . فهو على هذا الأساس عمل نستطيع إنجازَه استناداً إلى معرفة سابقة تنير لنا طريق هذا الإنجاز .

ولن ندرج كل الأعمال تحت هذا النوع . . لقد التبس هذا الموضوع على « صمويل بتلر » فى ناحية من نواحيه ، حين ذهب إلى أن الطفل يجب أن يعرف كيف يرضع ثدى أمه ، وإلا لجهل كيف يرضع ، فى حين أن آخرين قد التبس عليهم الأمر من ناحية أخرى ، حين ذهبوا إلى أنه لا سبيل لنا لمعرفة ما نعزم عمله ، ما لم تكن قد انتهينا من عمله فعلا . . لقد كان هدف « بتلر » هنا هو البرهنة على أن الأعمال التى تصدر عن تأمل ، لا بد أن تنطوى فى حقيقتها على التفكير ، وهو قول يقصد به المبالغة فى الدور الذى يلعبه العقل فى الحياة ، لأنه بذلك يستطيع تفنيد النظرية المادية التى أنكرت سلطان العقل وقتئذ . . أما الفئة الأخرى ، فتقول بأن الأعمال التى تصدر عن تفكير ، هى فى حقيقتها معزول عن هذا التفكير - يريد هؤلاء أن يقولوا بأن المعرفة كلها من قبيل الإدراك الحسى المباشر . لا جدال فى أن العمل الذى نعزم القيام به فى المستقبل - إذا قيس بإدراكنا إدراكاً مباشراً لفكرته ، بوصفه عملاً له طابعه الخاص ، وما يقتزن به من تفصيل وسياق كامل ، هو وحده الذى يستطيع تصويره بشكل يتمثله الحس المباشر - هذا العمل يجعل من العسير أن نرسم خطة كاملة تنظمه مقدماً ، إذ الواقع هو أننا مهما فكرنا فيه ، خفيت عنا الكثير من جوانبه التى تأخذنا الدهشة حين تنبئها ؛ ولكننا لن نستطيع قياساً إلى هذا الافتراض ، أن نستدل على استحالة تخطيط هذا العمل مقدماً ، وإلا كان معنى ذلك خطأ أو إفلاس الافتراض القائل بأن هذا العمل

ليس له كيان بمعزل عن الإدراك الحسى المباشر . نريد أن نقول إن العمل شيء أكثر من مجرد حادث جزئى فريد من نوعه ، هو شيء له طابعه العام ، وإذا كنا بصدد عمل يقوم على التأمل أو التدبير ( ونقصد به عملاً نعتزم المضى فيه قبل عمله لا المضى فيه حيث كان ) ، فإن هذا الطابع العام هو الخطة أو الفكرة التى تنظم العمل والتى نصورها فى تفكيرنا قبل القيام بهذا العمل نفسه ، وهو القياس الذى نستطيع بالرجوع إليه أن نقرر أننا متى أنجزناه فعلاً ، أننا عملنا شيئاً ، قد اعترفنا بعمله بالتحديد .

وهناك من أنواع العمل ما لا يمكن أن يعمل إلا على أساس هذه الشروط ، أى أنه لا يمكن أن يُنجزَ دون تأمل حين يقوم بعمله شخص يكون على بينة مما يحاول القيام به ، ومن ثم يكون قادراً متى استطاع لإنجازه ، أن يقيس قيمة إنتاجه بمقياس عزمه السابق ، والطابع الذى تتميز به هذه الأعمال هو أنها تصدر عما نستطيع أن نسميه « بالهدف » ، ومعنى ذلك أن خيوط هذا العمل لا بد أن تستند إلى أساس تقوم عليه هو الهدف ، فلا بد للعمل أن يتسق مع هذا الأساس ولا يحيد عنه . فالأعمال التى تستند إلى التأمل هى التى يمكن أن توصف بأنها تصدر عن هدف ، وتلك هى الأعمال الوحيدة التى تصلح لأن تكون موضوع البحث فى التاريخ .

ونستطيع قياساً إلى وجهة النظر هذه أن نبين السبب الذى من أجله تقتصر موضوعات التاريخ على بعض ألوان النشاط دون البعض الآخر . . . قد نسلم جميعاً بأن علم السياسة يمكن أن يكون موضوعاً للدراسة التاريخية ، والسبب فى هذا هو أن السياسة مثل من أمثلة النشاط الذى ينبعث عن هدف . . إن السياسى هو الرجل الذى يلتزم سياسة معينة وتقوم سياسته هذه على خطة قد رسمت مقدماً قبل البدء فى التنفيذ ، ونجاحه كرجل سياسى ، يكون مقيساً بنجاحه فى تنفيذ سياسته . لا جدال فى أن سياسته لا تسبق عمله ، بمعنى أنها سياسة ثابتة بشكل قاطع قبل البدء فى التنفيذ ، لأنها فى الحقيقة تتطور بتطور التنفيذ نفسه .

ولكن الذى يحدث فى كل خطوة من خطوات التنفيذ ، هو أن تسبق السياسة تطبيقها .. فلو قيل إن إنساناً أقدم على عمل بدون أية فكرة تترتب عليه ، بل أسرع بتنفيذ أول فكرة تبادرت إلى عقله ، ثم انتظر يترقب النتائج إلا أكثر ولا أقل ، لكان معنى ذلك أن مثل هذا الرجل ليس بالسياسى ، وأن تصرفه هذا كان من قبيل إقحام القوة العمياء الغاشمة محيط السياسة . وإذا قيل إن إنساناً ما ، كان بلا شك قد ارتسم سياسة معينة ، وإن كنا لا نستطيع الكشف عنها (وطالما خيل إلينا صدق هذه القضية فيما يتعلق ببعض أباطرة الرومان القدامى على سبيل المثال ) فمثل هذا ، كمثال قولنا إن المحاولات التى بذلها كاتب لكتابة التاريخ السياسى لجهوده ، قد أخفقت .

ويمكن لنفس السبب أن يكون هناك تاريخ للأعمال الحربية .. تفصيل ذلك أن الخطة التى يعززم تنفيذها القائد العام ، يمكن أن تُفهم فى صورتها العامة .. فلو أنه قاد جيشاً إلى مملكة معينة واشتبك مع قواتها ، لكشف لنا هذا العمل عن أنه قصد هزيمتها . ونستطيع استناداً إلى البيان الذى يسجل حركاته ، أن نصور لتفكيرنا خطة الأعمال الحربية التى حاول تنفيذها . فالذى نجده هنا أيضاً هو أن هذه الخطة تعتمد على هدف سابق مرسوم ، ولولا ذلك لما أمكن كتابة تاريخ هذه الأعمال الحربية . فإذا كانت هذه الأعمال تستند إلى هدف لا نستطيع تحديده ، فالنتيجة هى أننا لا نستطيع على الأقل كتابة تاريخ عنها .

وكذلك يمكن أن يكون هناك تاريخ للنشاط الاقتصادى : إن الرجل الذى ينشئ مصنعاً أو مصرفاً ، يصدر عمله هذا عن هدف نستطيع أن نقينه ، وكذلك هؤلاء الذين يتعاطون أجورهم منه ، والذين يشترون منه السلع أو المستندات ، والذين يودعون أموالهم أو يسحبونها . فإذا قيل لنا بأن المصنع تعرض لحركة إضراب أو أن المودعين هرعوا إلى المصرف لسحب

أموالهم وودائعهم ، فنحن لا نستطيع أن نصور لأنفسنا البواغث التي حدثت بالناس إلى مثل هذه التصرفات .

وكذلك يمكن أن يكون علم الأخلاق موضوعاً للدراسة التاريخية ، إذ الذي يحدث في تصرفاتنا الأخلاقية ، هو ما يطبع هذه التصرفات من هدف ينشط نحو تحقيق الانسجام بين حياتنا العملية وبين المثل العليا التي ينبغي أن تصدر عنها هذه التصرفات . فالمثل الأعلى هو الفكرة التي نحتذيها في حياتنا بالشكل الذي ينبغي أن تكون عليه هذه الحياة ، أو بالمعنى الذي نعتزم أن نضفيه على هذه الحياة ، وهو في نفس الوقت المقياس الذي نقيس به تصرفاتنا ، وقدر ما أصابت هذه من خير أو شر . وهنا نلمس الظاهرة التي نلمسها في اعتبارات أخرى ، ونقصد بها ، أن هذه الأهداف تتغير أو تتطور بتطور نشاطنا ، ولكن الهدف لا بد أن يكون على الدوام سابقاً للنشاط . . ولا يمكن لنا أن نلتزم المعايير الأخلاقية في تصرفاتنا ، إلا إذا كانت هذه التصرفات ، وإلى الحد الذي تكون عنده هذه التصرفات صادرة عن هدف ، أي أن الواجب لا يؤدي عن طريق الصدفة أو عن طريق عدم المبالاة ، فإن يستطيع أحد أن يؤدي واجبه إلا الشخص الذي يهدف إلى القيام بهذا الواجب .

ونجد فيما أوردنا هنا الأمثلة على ضروب من النشاط العلمي ، التي لم تكن لتصدر عن مجرد هدف باعتبار ما حدث ، ولكنها ما كانت لتقبل في هذه الصورة لولا ما يحفزها من هدف . . وقد يقال هنا إن كل ضروب النشاط التي تصدر عن هدف ، ينبغي أن تكون من نوع النشاط العملي ، لأن هذا ينطوي على مرحلتين : أولها تصوير هذا الهدف ، وهو نشاط من النوع النظري أو عملية من عمليات التفكير البحث ، وثانيهما مرحلة التنفيذ وهي النشاط العملي الذي يعقب التفكير النظري . . ولكن معنى هذا التحليل أن التنفيذ بالمعنى الضيق أو المعنى العملي للكلمة ، هو الشيء الوحيد

الذى يصدر عن هدف ، لأنه قد يقال فى هذا الصدد ، إن تفكيرك لا يمكن أن يستطرد قياساً إلى هدف ، لأنك لو تدبرت عملياتك الفكرية قبل تنفيذها ، كان معنى ذلك أنك قد نفذتها فعلاً . معنى ذلك - أيضاً أن ألوان النشاط النظرى ، لا يمكن أن تنبعث عن هدف ، بل لابد على هذا الأساس أن تكون من قبيل التخبط فى الظلام ، بدون أية فكرة عما قد ينجم عن اشتغال العقل بالتفكير فيها .

وهذه فكرة خاطئة ، ولكنه خطأ له أهميته من حيث النظرية التاريخية ، إذ الواقع هو أن كتابة التاريخ قد تأثرت به من الوجهتين النظرية والعملية ، إلى حد اعتقد معه الناس أن الحياة العملية للإنسان هى وحدها موضوع البحث فى التاريخ ، والفكرة القائلة بأن التاريخ يختص ، ويمكن أن يختص بألوان النشاط العملى وحدها كالسياسة والحرب والحياة الاقتصادية ، لم تزل هى الفكرة الشائعة ، بل كان هذا هو الاعتقاد العام فى يوم من الأيام . حتى لقد رأينا كيف أن « هيجل » الذى أبدع تصوير الكيفية التى يمكن أن يكتب بها تاريخ الفلسفة . التزم فى محاضراته عن « فلسفة التاريخ » النظرية القائلة بأن موضوع البحث العلمى التاريخى بالتحديد ، هو المجتمع والدولة ، أى الحياة العملية ( على حد تعبيره الفلسفى ) « العقل الموضوعى » أو العقل على الصورة التى يبدو بها فيما يصدر عنا من أفعال ، وما نستنتج من أنظمة وأوضاع .

أما اليوم . فلم يعد من الضرورى البرهنة على أن الفن والعلم والدين والفلسفة وغيرها هى الموضوعات التى تدخل فى اختصاص البحث التاريخى . الحادث الآن هو ما نعرفه من أن هذه الموضوعات تدرس دراسة تاريخية ، ولكن هنا يجب أن نتساءل : كيف يكون هذا ما دام هناك ذلك البرهان الذى عرضنا له آنفاً ، والذى يذهب إلى النقيض من هذا .

أول ما نلاحظ هنا هو خطأ القول بأن الذى ينصرف إلى التفكير ،



النظرى البحث ، يعمل دون هدف . . إن الذى يفكر فى مسألة علمية كالبحت فى سبب الملاريا ، يفكر مدفوعاً بهدف معين مرسوم فى عقابته ، هو اكتشاف سبب الملاريا . والحقيقة هى أنه لا يعرف سبب الملاريا بالتحديد ، ولكنه يعرف أنه حين يكتشفه ، سيكون على بيّنة من أنه قد اكتشفه عن طريق إخضاع هذا الكشف لبعض الاختبارات أو المقاييس التى رسمها فى تفكيره منذ البداية . وإذن تكون خطة اكتشافه قد استهدفت الوصول إلى نظرية تستوفى هذه المقاييس . ومثل هذا يقال عن المؤرخ أو الفيلسوف ، فهو لا يقود سفينته عبر محيط غير مرسوم محدود ، ومهما يكن من أمر ضالة التفصيل أو البيان فى الموضوع الذى يبحث فيه ، فهو لا يبدى ينطوى على خطوط واتجاهات متسقة متقابلة فيما بينها . والأمر الذى يهدف إليه هنا ، هو المادة التى يمكن أن توضع فوق هذه الخطوط وفى ثناياها ، وبتعبير آخر نجد أن كل بحث حقيقى يبتدئ بمشكلة معينة ، يهدف هذا البحث إلى حلها . وإذن تكون خطة الكشف قد عرفت قبل هذا وصوّرت ، وهذا هو المقصود بقولنا إنه مهما يكن من أمر هذا الكشف ، فلا بد له من استيفاء أسس المشكلة . ونجد هنا نفس الظاهرة التى نلمسها فى النشاط العملى ، من أن هذه الخطة تتغير بالطبع تبعاً لتطور المراحل فى نشاط التفكير . إنك لتجد أن بعض الخطط تلغى وتستبدل بها أخرى لأنها غير عملية ، فى حين أن البعض الآخر يطبق تطبيقاً سليماً ، فيكشف عن مشكلات جديدة .

والأمر الثانى هو أن الفرق بين التفكير فى هدف وتنفيذ هذا الهدف ، لا يمكن أن ينصرف إلى فارق بين الجانبين النظرى والعملى ، على نحو ما كيف هذا التكييف الخاطى\* ، إذ الواقع هو أن التفكير فى هدف أو اعتزام المضى فى شىء من الأشياء ، لون من ألوان النشاط العملى فعلاً . ليس هذا من قبيل التفكير الذى يسبق التنفيذ أو يكون مقدمة له ، وإنما هو التنفيذ نفسه فى

مرحلته الأولى، فإذا لم نتبَّين هذا منذ اللحظة الأولى، فقد نتبَّينه عند مناقشتنا لما يتبع هذا التفكير من نتائج. تفصيل ذلك أن الفكر بوصفه لوناً من ألوان النشاط النظري، لا يمكن أن يقاس بمقياس أخلاقي أو غير أخلاقي، وإنما يقاس بمقياس الصحة أو الخطأ (تفكير صادق أو تفكير كاذب). أما الذي يخضع للمقاييس الأخلاقية، فهو الأفعال ذاتها. فلو أن إنساناً الآن اعتزم المضي في ارتكاب جريمة القتل أو جريمة الزنا، ثم اعتزم بعد ذلك أن يقلع عن غيه هذا، فإن هذا العزم نفسه يعرضه للتبعية الأخلاقية، وإذن لن يقال عنه في هذا الموقف: لقد فكر تفكيراً دقيقاً في طبيعة جريمة القتل أو جريمة الزنا، فكان تفكيره صادقاً ولذلك يبعث على الإعجاب، وإنما يقال عنه: «لا جدال في أن طبيعته ليست شريرة، إلى الحد الذي يُزيِّن له المضي في ارتكاب هذه الجرائم التي اعتزم المضي فيها، ولكن اعتزام مثل هذه الجرائم إطلاقاً عمل شرير».

من أجل ذلك نجد أن العالم والمؤرخ والفيلسوف، مثلهم كمثل الرجل العملي سواء بسواء، في أن نشاطهم يستطرد وفق خطط موضوعية، كما يستطرد تفكيرهم وفق هدف، ومن ثم ينتهون إلى نتائج يمكن الحكم عليها تبعاً لمقاييس مشتقة من هذه الخطط نفسها. ونجد نتيجة لذلك أن هذه الموضوعات يمكن أن تدرس دراسة تاريخية، وكل ما يلزم هنا هو توفر المصادر التاريخية أو المستندات التي استطرد على أساسها هذا التفكير، وأن المؤرخ ينبغي أن يكون قادراً على تفسير هذه المصادر. ومعنى ذلك قدرته على أن يتمثل في عقلية تلك الفكرة التي يعرض لدراستها، وأن يواجه المشكلة التي تنبعث منها هذه الفكرة، وأن يوضح الخطوات التي نتبَّعها في سبيل الوصول إلى حلها. إن الصعوبة العادية التي يواجهها المؤرخ من الوجهة العملية، هي تحديد المشكلة التي يعرض لدراستها، إذ بينما نجد أن المفكر يُعنى في الغالب بتفصيل الخطوات التي تنظم فكرته، نجد أن المؤرخ بصفته عامة

يتحدث إلى معاصرين على بيئة من هذه المشكلة ، وقد لا يكون بحاجة إلى تفصيل خطواتها إطلاقاً . وما لم يكن المؤرخ على بيئة من حقيقة المشكلة التي يعرض لدراستها ، فإنه يعوزه المقياس الذي يستطيع أن يقيس به قيمة إنتاجه . وهذه المحاولة التي يبذلها المؤرخ للكشف عن المشكلة ، هي التي تضيف الأهمية الخاصة على دراسة « التيارات أو القوى التي توجه الأحداث » وهي دراسة لا قيمة لها ، إذا ما انصرف معنى هذه التيارات أو القوى إلى ألوان من التفكير التقليدي ينساب من عقلية إلى أخرى . إنك لتجد أن البحث المستنير في تأثير «سقراط» على «أفلاطون» أو تأثير «ديكارت» على «نيوتن» ، لا يهتم بالكشف عن عناصر الاتفاق بين مفكر وآخر ، وإنما يهتم بالنتائج التي انتهى إليها المفكر الأول ، وكيف كانت هذه النتائج مدعاة لإثارة مشكلات جديدة يتعين على المفكر الثاني أن يعرض لها بالحل .

وهنا نلمس مشكلة خاصة تتعلق بتطبيق هذه الفكرة في نطاق الفن . تفصيل ذلك أن الفنان ، حتى لو قيل بأن إنتاجه يحمل طابع التفكير إطلاقاً ، لا بد أن يكون نصيبه من التفكير أو التأمل أقل من نصيب رجل العلم أو الفيلسوف بمراحل . إن الفنان قلماً يبتدىء عملاً فنياً معيناً ، استناداً إلى مشكلة استطاع تكييفها تكييفاً دقيقاً ، ثم هو لا يقيس قيمة إنتاجه بالإشارة إلى عناصر هذه المشكلة ، بل يبدو أنه يعمل في عالم الخيال والبحث ، حيث يكون تفكيره من النوع الابتكاري والبحث ، بحيث لا تكون لديه أية فكرة عما يعمل قبل أن ينتهي من عمله فعلاً . فلو قصد بالتفكير التأمل والحكم لكان معنى هذا أن الفنان الحقيقي لا يفكر إطلاقاً ، ذلك أن مجهوده العقلي يقوم على البديهة أو الإدراك البديهي والبحث ، بحيث لا يوجد مدلول نظري يسبق هذه البديهة ، أو يقوم عليها أو يقيس قيمة نتائجها .

ولكن الفنان حين ينتج لا يعتمد في إنتاجه الفني على لا شيء . . الحقيقة هي أنه في كل ما ينتج يبتدىء بمشكلة معينة أمامه ، ومتى التزم المقاييس

الفنية ، فلن تكون هذه المشكلة من نوع زخرفة غرفة معينة ، أو وضع تصميم منزل تصميمياً يكفل إشباع الاستماع المادى ، إذ الواقع هو أن هذه الاعتبارات لا تعدو أن تكون المشكلات الخاصة التى تتعلق بالفن التطبيقى ، فلن يحسب لها حساب الفن على النحو الذى نفهمه من هذه الكلمة ، ولا هى أن يُكَيَّفَ النقش أو الأصوات أو الرخام تكييفاً ينطبق بمعنى معين .. إنه لن يكون فنانياً إلا عند النقطة التى تتخطى هذه المشاكل ، بحيث لا تبدو أمامه من نوع المشكلات إطلاقاً وإنما تكون أداة طيّعة تسخر فى خدمة خياله . والنقطة التى يبتدئ عندها إنتاجه الفنى ، هى النقطة التى يستطيع عندها هذا الإنتاج أن يقحم نفسه فى نسيج تصويره الذى لا يعتمد على العقل ، تصويره الذى يعتمد على إحساسه المباشر وحياته الوجدانية بما خضعت له من تطور ، - تطور عقلى وإن يكن لا شعورياً - جاء عن طريق الذاكرة والإدراك الحسى . . إن المشكلة التى تواجهه الآن هى ترجمة هذا الإحساس الجليد إلى لون من ألوان الإنتاج الفنى . تفصيل ذلك أنه الآن بصدد إحساس جديد بمعزل عن نسيج أحاسيسه الأخرى ، لما يتميز به من أهمية أو حرارة . . ولأن هذا الإحساس قد أعوزه التعبير عن نفسه ، أو لم يستطع التعبير عن مغزاه ، أمر بات يثقل كاهل عقلية هذا الفنان ، بل يتحداه أن يجد الطريق للإفصاح عن هذا المغزى ( أو هذه العاطفة القوية ) ، والجهد الذى يبذله فى إخراج هذا الإنتاج الفنى ، إن هو إلا استجابته لهذا التحدى . . لذلك نجد أن الفنان بهذا المعنى يكون على بيئة من العمل الذى يقدم عليه ، والعمل الذى يحاول أن يعمله . . والمقياس الذى يقيس به جودة إنتاجه ، هو أن هذا الإنتاج متى اكتمل ، لا بد أن يكون هو التعبير القوى الصحيح عن الإحساس الذى حاول تصويره والصفة الخاصة التى يتصف بها الفنان وحده ، هى عجزه عن التكييف الدقيق للمشكلة التى يحاول حلها ولو أنه استطاع تكييفها ، لاستطاع التعبير عنها ، وإذن نخرج هذا الإنتاج الفنى إلى حيز الوجود ؛ ولكن بالرغم

من أنه لا يستطيع تكييف المشكلة أو تحديدها ، قبل البدء في العمل نفسه ، إلا أنه على بَيِّنَةٍ من أن هناك مشكلة ، ثم هو على بَيِّنَةٍ من طبيعة هذه المشكلة بالتحديد ، وإن كان لا يفتن إلى طابعها العقلي إلا بعد إنجاز العمل فعلاً .

ويبدو في الحقيقة أن هذا هو الطابع الخاص الذي يتميز به الفن بما يتسم به من أهمية خاصة في حياة الفكر .. إنه يحدد مرحلة معينة في هذه الحياة ، عندما يحدث التحول من تفكير لا يعتمد على العقل ، إلى آخر يعتمد على العقل . ولذلك نجد أن هناك تاريخاً للفن ، ولكن لا يوجد تاريخ للمشكلات الفنية ، أسوة بتاريخ المشكلات العلمية أو الفلسفية ليس هناك غير تاريخ الجهود التي أسفر عنها الفن .

وكذلك هناك تاريخ للدين ، فثل الدين كمثل الفن أو الفلسفة تماماً ، من حيث إنه « دالة » للتفكير الذي يقوم على العقل . والذي يحدث في ظل الدين ، هو أن يرى الإنسان في نفسه كائناً يتسم بالتفكير والنشاط ، وتلك فكرة تقابلها فكرة أخرى عن الله - فكرة تسمو بالتفكير والعمل والمعرفة والقوة إلى مستوى اللانهاية . ومهمة التفكير الديني والفرائض الدينية ( لأن الدين يجمع بين النشاط النظري والعمل في لون واحد ) تنصرف إلى إيجاد العلاقة بين هاتين الفكرتين المتناقضتين - فكرتي عن نفس ك مخلوق محدود الأفق والنشاط والتفكير ، وفكرة عن الله الذي لا حدود لقدرة إطلاقاً . والمشكلة التي أرهفت العقلية الدينية ، هي عدم وجود علاقة محدودة بين الاثنين ، أو هي مجرد اختلاف الفكرتين . والكشف عن علاقة بينهما ، يكون بمثابة الكشف عن تفكيرى على أنه متصل بتفكير الله ، وبتفكير الله على أنه متصل بتفكيرى - هذا بالإضافة إلى ظاهرة أخرى لا تنفصل عن هذا الكشف هي أداء فريضة معينة من جانبي تصل بيني وبين الله ، وآى من آيات الله تصل بينه وبينى . فإذا تصورت الدين بمعزل عن حدود التفكير العقلي ، كأن يكون في مرتبة أقل من هذه الحدود ، أو أسمى منها .

أخطأت خطأ كثيراً ، لأنك تكون بذلك قد أسأت فهم طبيعة الدين أو طبيعة التفكير العقلي . . ستكون أقرب إلى الصواب إذا قلت إن حياة الفكر ، تجد في نطاق الدين أعماق صورة من صور نشاطها ، وإن المشاكل الخاصة التي تتعلق بالحياة النظرية والعملية تتبلور كلها في أشكالها الخاصة بها عن طريق الفصل بينها وبين ضروب الوعي الديني ، ثم هي تحتفظ بحيويتها طالما احتفظت بالصلة بينها وبين هذا الوعي الديني ، وبالصلة بين بعضها البعض في كنف هذا الوعي .

## ٦ - التاريخ والحرية

قلت إننا ندرس التاريخ ابتغاء الوصول إلى معرفة الإنسان بذاته ، وفي سياق إيضاحي لهذه القضية ، سأحاول أن أثبت كيف أن اكتشافنا للتاريخ وحده ، هو الذي جعلنا على بينة من أن النشاط الإنساني وليد الإرادة الحرة .

وحين كنت بصدد العرض التاريخي لفكرة التاريخ ، حاولت أن أبين أن التاريخ استطاع في آخر الأمر ، أن يفلت من تبعيته للعلوم الطبيعية . ومع ذلك فاختفاء التاريخ الذي يخضع لفاسفة العلوم الطبيعية ، لا بد أن يتضمن نتيجة أخرى ، هي أن النشاط الذي يبذله الإنسان مبتغياً من ورائه بناء صرح عالمه التاريخي الدائم التغير ، نشاط يصدر عن الإرادة الحرة ، فلا توجد هناك قوى غير هذا النشاط تنحكم هذا العالم ، أو تغير من معالمة ، أو تضطره لأن يسير في هذا الاتجاه أو ذاك ، أو يرسم عالمه على أسس معينة بدلا من أخرى .

ولكن ليس معنى هذا ، أن تصرفات الإنسان تصدر على الدوام عن إرادة حرة ، بحيث يمضي وشأنه في كل ما يريد أن يفعل . . الواقع أن الناس جميعاً في أوقات معينة من حياتهم ، يتصرفون عن حرية مطلقة فيفعلون

ما يحلو لهم ، كإن يأكلوا متى جاعوا أو يناموا متى شعروا بالتعب ، ولكن ليست لهذا علاقة بالمشكلة التي أشرت إليها ، إذ الواقع هو أن الأكل والنوم من ألوان النشاط الحيواني التي يبعث عليها أو يفرضها فرضاً الإشباع المادى . وليس من اختصاص التاريخ أن يعرض للشهوات الحيوانية ، سيان في ذلك التي تشبع منها والتي يعوزها الإشباع ، إذ يستوى من وجهة نظر المؤرخ ألا يتوفر الطعام في منزل رجل فقير ، ولو أن هذا قد هممه ، أو ينبغي أن هممه بوصفه رجلاً له وجدانه الأدنى ، ولو أنه كمؤرخ أيضاً قد يكون شديد الاهتمام بالأساليب التي دأب الناس على استخدامها تحقيقاً لهذه الأوضاع حتى يحتفظوا لأنفسهم بالثراء ، ولللذين يتقاضون أجوراً منهم بالفقر . وبمثل ذلك قد يكون اهتمامه بالعمل الذي قد ينساق إليه الرجل الفقير ، لا بتأثير الجوع الذي أضى أولاده ، لا بالظاهرة الفسيولوجية وهي البطون الخاوية والأطراف الذابلة الجافة ، ولكن بتأثير تفكيره في هذه الظاهرة .

كذلك لا يعنى أن الإنسان حرٌّ في أن يفعل ما يختار ، أى أن الناس في نطاق التاريخ بالذات ، بمعزل عن عناصر الإشباع المادى ، أحرارٌ في تصميم أفعالهم على النحو الذى يرضونه ، وفي تنفيذ ما يضعون من خطط لتنفيذ ما يعتزمون ، بحيث يفعل كل إنسان ما اعتزم المضى فيه من عمل ، متحملاً كافة المسئولية عما يعمل ، بوصفه سيد نفسه بكل ما يتيح هذه العبارة من معان . كل هذا خطأ وشطط وإسراف ، وأبيات الشعر التي يسوقها الشاعر « هنلى » ، لا تفعل شيئاً أكثر من تصوير خيال طفل مريض ، اكتشف أنه يستطيع أن يوقف نجمه من أجل القمر ، متى استطاع أن يقنع نفسه أنه قد حصل عليه . ترى الرجل السليم على بينة من أن الفراغ الذى يبدو أمامه ، والذي يعتزم أن يملأه بألوان من النشاط ، يبتدىء الآن بوضع الخطط الكفيلة بتنفيذها ، سيبدو أبعد ما يكون من الفراغ ، عند اللحظة

التي يبتدئ فيها أن ينزل بقديمه إلى هذا المضمار ، سيجد أنه قد ازدحم بأناس آخرين ، لكل نشاطه الخاص به ، حتى لقد يبدو الآن أنه ليس من قبيل الفراغ الذي توهمه ، ذلك أنه يفيض بألوان مختلفة من النشاط كال موج المتلاطم توشك أن تبلور ، فليس هناك من مجال لنشاطه هو ، إلا أن يستطيع تصميم هذا النشاط بشكل يصل بين خطوطه وخطوط غيره من نشاط الآخرين .

إن ألوان النشاط العقلي التي يتعين على المؤرخين دراستها . لا يمكن أن تخلو من ضرورة تفرض نفسها - تلك هي ضرورة مواجهة حقائق الموقف الذي يتناوله التفكير ، وكما كان هذا التفكير أو النشاط من النوع العقلي المستنير . اشتد خضوعه لهذه الضرورة التي تلزمه بمواجهة الحقائق . . . إنك لو أردت أن تلتزم حدود العقل كان لا بد لك من التفكير : والإنسان الذي يعزم العمل ، يجد أن الشيء الخلق بالتفكير فيه ، هو الموقف الذي يوجد فيه ، وفيما يختص بهذا الموقف لن يجد نفسه حراً إطلاقاً . . . تفصيل ذلك أن الموقف قد تَكَيَّفَ على هذه الصورة . . . فلا يملك هو أو إنسان غيره . تغيير بحال من الأحوال . . . لأن الموقف ، بالرغم من أنه يقوم كله على أفكار يساهم فيها هو وغيره ، لا يمكن أن يتغير تبعاً لتغير يطرأ على تفكيره هو أو غيره . فإن صح القول بأن الأفكار تتغير - وهو الأمر الذي يحدث - فمعنى ذلك أن موقفاً جديداً قد جاء بمضى الزمن . . . أما عن الرجل الذي يعزم المضي في العمل ، أو يوشك البدء فيه ، فالموقف سيده في هذه الحالة ، بل هو مصدر الإيحاء وصاحب السيطرة المطلقة عليه . وسواء أسفرت جهوده عن نجاح أو إخفاق فهذا يتوقف على قدرته على فهم الموقف والإحاطة به . . . فإذا كان هذا من نوع الرجل العاقل فلن يقدم حتى على المحاولة الأولى نحو وضع أبسط الخطط وأقلها قيمة ، من دون أن يتلقى الوحي من هذا الموقف ويبدل قصارى جهده للكشف عن حقيقته وخباياه ، فإذا أهمل الموقف تشبث به الموقف



ولن يفرض فيه ، لأنه ليس أحداً من هؤلاء الآلهة الذين يتسامحون في الإهانة .

فالحرية التي تمارسها في كتابة التاريخ ، قوامها أن هذه الضرورة مفروضة على نشاط العقلية الإنسانية من قبل هذه العقلية نفسها ، لاساطان آخر خارج عنها . تفصيل ذلك أن الموقف وسيد الموقف وما يكتنفه من إيماء ، وما يهيم عليه من قوة ، إن هو إلا موقف من ابتكار هذه العقلية نفسها . . وأنا حين أقول هذا ، لأقصد أن الموقف الذي يواجهه إنسان ما ، لم يخرج إلى حيز الوجود إلا نتيجة لنشاط عقلي قام به آخرون - نشاط لا يختلف من حيث النوع عن ذلك النشاط الذي مارسه من جاء بعدهم ، فانساق إلى هذا الموقف نفسه ، فتدبره ، بقدر ما أوتي من علم ، ولأن العقلية الإنسانية هي العقلية الإنسانية لا تعبير فيها ولا تبديل ، مهما يكن اسم الإنسان الذي تنشط فيه هذه العقلية ، فإن المؤرخ يستطيع أن يتجاهل هذه الفوارق الشخصية ، وأن ينتهي إلى أن العقلية الإنسانية قد خلقت الموقف الذي انساق إلى مواجهته . . وإنما أقصد شيئاً يختلف عن هذا كل الاختلاف . . إن التاريخ بكل فروعه إن هو إلا تاريخ الفكر ، وحين يقول المؤرخ ، إن إنساناً ما يواجه موقفاً معيناً ، فذلك قول لا يختلف في شيء عن القول ، بأنه يعتقد في نفسه أنه يواجه نفس الموقف . . إن الحقائق المادية التي يكتنف الموقف الذي يجد نفسه مضطراً لمواجهته ، هي نفس الحقائق المادية التي تكتنف طريقته في تصوير الموقف .

ولو قيل بأن السبب الذي يجعل من العسير على إنسان أن يعبر الجبال ، هو خوفه من الشياطين التي تسكن هذه الجبال ، فمن الحماقة أن يعمد المؤرخ ، وهو يتحدث عن عقلية متوارثة عبر أجيال خلت - إلى القول « بأن هذا من قبيل الخرافات ، لا محل للقول بوجود شياطين إطلاقاً » . عليك أن تواجه الحقائق وتذكر ألاخطورة في الجبال غير الصخور والمياه والثلج ،

ربما كانت هناك ذئاب ، وربما اصطدم عابر الجبال بأناس شريرين ، ولكن لا توجد شياطين .

سيقول المؤرخ إن هذه هي الحقائق ، لأن هذه هي الطريق أو الأسلوب الذى تعود التفكير به ، ولكن الذى يخاف الشيطان ، يقول إن وجود الشياطين حقيقة . . لأن هذه هي الطريقة التى تعلم أن يفكر بها . سيقول المؤرخ إنها طريقة خاطئة ، ولكن الطرق الخاطئة فى التفكير حقائق تاريخية ، مثلها فى ذلك كمثل الطرق السليمة سواء بسواء ، ولا هى بأقل منها من حيث تكيف الموقف ( وهو موقف قوامه التفكير دائماً ) ، الذى يوجد فيه من يساهم فى هذه الطرق . . إن الصعوبة التى تكتنف هذا الوضع ، هى أن الرجل لا يستطيع التفكير فى موقفه على غير هذا الأساس . إن فكرة وجود جبال مسكونة بالشياطين تستأثر بتفكير الرجل الذى يعبر هذه الجبال ، وهى فكرة مردها إلى أنه يؤمن بوجود الشياطين . . لا شك فى أن هذا التفكير خرافى بحت ، ولكن هذه الخرافة حقيقة ، وهى موطن الحرج أو الخطورة فى الموقف الذى نعرض لدراسته . والرجل الذى يقع تحت هذا التفكير حين يحاول عبور الجبال ، لا يتأثر فقط بخطأ آباءه الذين علموه الاعتقاد فى الشياطين ، إن صح أن هذه خطيئة ، ولكنه فى نفس الوقت يدفع ثمناً لتسليمه بهذا الاعتقاد ، ثمناً لمساهمته فى هذه الخطيئة . فإذا اعتقد المؤرخ الحديث ، أن الجبال غير مسكونة بالشياطين ، فما ذلك أيضاً إلا اعتقاد قبله بنفس الطريقة وبهلا أدنى فارق بين الحالتين :

واكتشافه أن هؤلاء الرجال الذين يعرض لدراسة أفعالهم ، أحرار فى هذا المعنى ، هو اكتشاف يصل إليه كل مؤرخ ، متى استطاع إخضاع موضوع دراسته لأسلوب البحث العلمى الصحيح ، وحين يحدث هذا يكتشف المؤرخ حريته ، ومعنى ذلك أنه يكتشف ما يتميز به التفكير التاريخى من طابع مستقل ، ومقدرة هذا التفكير على حل مشكلاته بنفسه ، وتبعاً للمحتاج بحته

الخاص . . سيتبين كيف أنه ليس من الضروري ، بل إنه لمن المستحيل عليه .  
 كمؤرخ ، أن يلتمس حلاً لمشكلاته في نطاق العلوم الطبيعية ومناهج بحثها .  
 سيكتشف أنه في حدود اختصاصه كمؤرخ ، يستطيع بل يجب عليه أن يحل  
 هذه المشكلات لنفسه ، وفي نفس الوقت الذى يكتشف فيه جريته كمؤرخ ،  
 سيكتشف حرية الإرادة الإنسانية ، بوصفها قوة في أحداث التاريخ : ذلك أن  
 الفكر التاريخي ، الذى يتعلق بالنشاط العقلي ، لا يخضع لسيطرة العلوم  
 الطبيعية ، والنشاط العقلي لا يخضع لسيطرة الطبيعة .

وقد يعبر عن الصلة الوثيقة بين هذين الكشفين ، بقولنا إنهما نفس الشيء رغم  
 اختلاف التعبير : قد يقال بأن وصف النشاط العقلي لقوة فعالة في الأحداث  
 التاريخية ، بقولنا إن هذه القوة تصدر عن إرادة حرة ، إن هو إلا طريقة ملتوية  
 للتعبير عن أن التاريخ علم مستقل ، أو قد يقال بأن وصفنا للتاريخ بأنه علم  
 مستقل ، هو طريقة ملتوية للقول بأن التاريخ هو العلم الذى يعرض للدراسة  
 النشاط الذى تصدر عن الإرادة الحرة . وأنا عن نفسى أرحب بأى من هذين  
 القولين ، لما فيه من دلالة على أن القائل به ، قد استطاع أن يتعمق في طبيعة  
 التاريخ إلى الحد الذى جعله يكتشف أن ( ١ ) الفكر التاريخي لا يخضع لسيطرة  
 العلوم الطبيعية وأنه علم مستقل ( ٢ ) وأن الأفعال التى تصدر عن العقل ،  
 لا تخضع لسيطرة الطبيعة ، بل في مقدورها أن تشيد صرح شئونها  
 الإنسانية أوجهودها الجبارة Res Gestae بأمر منها ، وتبعاً لأساليبها الخاصة .  
 ( ٣ ) وأن ثمة صلة وثيقة بين هاتين القضيتين المنطقيتين :

ولكنني في الوقت نفسه أجد في أية عبارة من العبارتين ما يحمل على  
 القول بأن قائلها لم يستطع ( أو لسبب بعيد أراد أن يقول إنه عاجز ) ، عن  
 التفرقة بين ما يقوله الشخص وبين الفكرة المتضمنة فيما قال ، ومعنى ذلك  
 عجزه عن التفرقة بين نظرية اللغة أو علم الجمال وبين نظرية الفكر أو المنطق ،  
 ومن ثم التزم ولو بصفة مؤقتة أن يتقيد بمنطق الألفاظ ، وهو منطق يحاط

بين الصلة المنطقية التي تربط بين فكرتين ، تتضمن كل واحدة منهما الأخرى ، وبين الصلة اللغوية التي تربط بين مجموعتين من الكلمات « هما » تعبير عن شيء واحد » .

كذلك أجد أن ما بذل من محاولة ، قصد بها تلافى مشكلات منطقية واستبدالها بمشكلات لغوية ، لم تستند إلى أى تقدير سديد لطبيعة اللغة ، إذ الواقع هو أنى يجب أن أثبت أنه إزاء تعبيرين لغويين مترادفين ، كان يفترض أن أحدهما هو التعبير الصحيح الدقيق « عن الشيء الذى يشير إليه » ، فى حين أن الثانى يشير إلى هذا الشيء لسبب واحد ضعيف فقط ، هو أن الشخص الذى استعمله قصد به هذا الشيء : الواقع أننا لا نستطيع أن نقطع بشيء من هذا كله ، وبدلاً من قبول هذه الأخطاء أو التسليم بها ، أفضل أن أترك الموضوع عند النقطة التي وقفت عندها . سأقول إن هاتين العبارتين ( العبارة التي تذهب إلى أن التاريخ علم مستقل ، والعبارة التي تقول بأن النشاط العقلى يصدر عن إرادة حرة بالمعنى الذى وصفته ) ليستا من قبيل التراكيب اللفظية المترادفة ، ولكنها تعبير عن مكتشفات لا محل للقول بواحد منهما بدون الآخر ، كذلك أثبتنا ما يتبع هذا من أن المناقشة التي تتعلق بحرية الإرادة التي احتدمت فى القرن السابع عشر ، كانت ذات صلة وثيقة بظاهرة أخرى ، هي أن القرن السابع عشر ، كان هو الفترة التي بدأ للناس فيها ، أن التاريخ الذى يقوم على طريقة جمع المقتطفات بالأسلوب المبسط الذى اصطلح عليه وقتئذ ، لا يمكن أن يبعث على الاقتناع . كذلك فطن المؤرخون لأول مرة إلى أن أبحاثهم فى حاجة إلى التنظيم ، أو أن الدراسات التاريخية يجب أن تحذو حذو دراسة الطبيعة ، وترتقى بنفسها إلى مرتبة الدراسات العلمية : ذلك أن الرغبة فى تكييف الأعمال الإنسانية على أنها صادرة عن إرادة حرة ، كانت مرتبطة برغبة أخرى هي تحقيق استقلال الدراسة التاريخية بوصفها دراسة الأفعال الإنسانية .

ولكن لن أقف عند هذا الحد ، لأنى أريد أن أبين ما أجده بصدد  
العبارتين اللتين أعرض لدراستهما ، من أن واحدة منهما لا بد أن تكون  
سابقة للأخرى : إن مناهج البحث التاريخي هي وحدها التي تمكننا من  
الكشف عن شيء يتصل بموضوعات الدراسة التاريخية . لا يوجد من يقول  
إنه أكثر علما من المؤرخين ببعض الأحداث التي حدثت في الماضي ؛  
والتي يدعى المؤرخون أنهم على علم بها ، وإنه لعل علم بهذا إلى الحد الذي  
يمكنه من أن يقنع نفسه ويقنع الآخرين ، أن هذا الادعاء من جانب  
المؤرخين باطل . يتبع هذا أن دراستنا لتاريخ ينبغي أن تستند في أول الأمر  
إلى أسلوب البحث العلمي السديد ، ومعنى ذلك أن الأسلوب العلمي المستقل  
من قبل أن نتيقن حقيقة ما نقول عن حرية النشاط الإنساني .

وقد يبدو هذا على شيء من التناقض مع الحقائق . سيقال إن عدداً  
كبيراً من الناس على بيّنة من أن النشاط الإنساني من فعل الإرادة الحرة ،  
من قبل أن يحدث هذا الانقلاب الذي ارتفع بالتاريخ إلى مرتبة البحث  
العلمي الصحيح بفترة طويلة . وعندى على هذا الاعتراض إجابتان لا تستبعد  
الواحدة منهما الأخرى ، ولكن إجابة منهما سطحية نسبياً ، في حين أن  
الأخرى أرجو أن تكون إلى حد ما أعمق منها .

١ - ربما كان هؤلاء الناس على وعى بالحرية الإنسانية ، ولكن  
هل أدركوا حقيقة هذه الحرية ؟ أو هل كان هذا الوعي من جانبهم  
معرفة تستحق أن نطلق عليها المعرفة العلمية ؟ لا يمكن أن يقال هذا  
قطعاً ، إذ لو صح هذا ، لما اقتنعوا بها فحسب ، بل وعرفوها بطريقة  
منظمة ، ولما كان هناك محل للنقاش حولها . لأن الذين اقتنعوا بها لا بد  
أن يكونوا قد فهموا الأسس التي استند إليها اقتناعهم هذا ، وفي مقدورهم  
تقريبها بشكل مقنع .

٢ - وحتى لو سلمنا بأن الثورة التي جعلت التاريخ علماً ، لم يعض عليها

أكثر من نصف قرن ، لا يجب علينا أن نخدع بكلمة « ثورة » : تفصيل ذلك أن الناس قبل الثورة التي أحدثها « بيكون » و « ديكارت » في العلوم الطبيعية - وهى الثورة التى فصلت تلك الأسس التى يقوم عليها منهاج البحث فى هذه العلوم - كانوا قد دأبوا فى مختلف البلاد على استخدام نفس هذه المناهج فى درجات متفاوتة تكثر أحياناً وتقل أخرى ، وكان من نتيجة إنتاجهم فى هذا المضمار أن أصبحت هذه المناهج - على حد الحكم الصادق الذى أصدره « باكون » و « ديكارت » - فى متناول العقليات العادية . . فإذا قيل بأن مناهج البحث فى التاريخ قد خضعت لتغيير كبير فى نصف القرن الأخير ، فهذا هو نفس المعنى المقصود . . لم يكن المقصود إذن أن الفترة التى سبقت هذا التاريخ خلت من أمثلة على التاريخ العلمى ، وإنما كان المقصود هو أن التاريخ العلمى - الذى كان ظاهرة نادرة فى هذه الفترة ، ولم يظهر إلا فى إنتاج عباقرة معدودين ، وحتى فى إنتاج هؤلاء ، كان نتائج لحظات من الإلهام ، أكثر منه دراسة علمية نظامية - قد أصبح الآن فى متناول الجميع ، وأصبح الإنتاج الذى يطلبه من كل فرد يعرض لكتابة التاريخ إطلافاً ، والذى يفهم جميع الناس حتى غير المتعلمين أنه وسيلة كسب العيش ، للذين يكتبون القصص البوليسية ، والذين يلتزمون فى عرضهم لموضوع هذه القصص منهاج البحث التاريخى . ولعل أقل ما يقال يصعد الطريقة الخاطفة المضطربة ، التى كشفت عن صدق الاعتقاد فى حرية الإرادة الإنسانية فى القرن السابع عشر ، هو أنها جاءت نتيجة لهذا الفهم الخاطف المضطرب لمناهج التاريخ العلمى .

## ٧ - التقدم الذى استحدثه التفكير التاريخي

كلمة «تقدم» على النحو الذى استعملت به فى القرن التاسع عشر ، فى الوقت الذى شاع فيه استعمالها ، تضمنت شيئين يجب التفرقة بينهما . . . التقدم فى التاريخ ، والتقدم فى الطبيعة . . . وللتعبير عن التقدم فى الطبيعة ، كانت كلمة «تطور» (Evolution) قد شاع استعمالها إلى الحد الذى يبرر تحديدها بهذا المعنى ، ولكن لا نلاحظ بين الاثنين ، ساقصر استعمال كلمة «تطور» على هذا المعنى نفسه ، وأستعمل كلمة «تقدم تاريخي» للإشارة إلى المعنى الآخر .

تستعمل كلمة «تطور» فى وصف العمليات الطبيعية ، متى انصرف التفكير إلى أن هذه العمليات تستحدث كائنات جديدة ، ذات أشكال محدودة فى عالم الطبيعة . . . وهذا التكيف الذى يضاف على الطبيعة كلمة «تطور» ، لا يجوز الخلط بينه وبين الطبيعة على أنها عملية (process) ، فإذا سلمنا بالفكرة الأخيرة ، أمكن القول بنظريتين عن العمليات الطبيعية : أولاها أن الحوادث الطبيعية تعيد نفسها فى صورها المحددة ، فتحفظ هذه الأشكال المحددة بكيانها رغم اختلاف الأمثلة الجزئية أو الفردية التى تبدو فيها ، ومعنى ذلك ما يطبع «سياق الأشكال الطبيعية من تناسق» و «أن المستقبل يشبه الماضى» . . . أو أن هذه الأشكال المحددة نفسها تخضع لتغير ، فتأتى إلى حيز الوجود أشكال جديدة ، نتيجة للتغير الذى طرأ على الأشكال القديمة . . . والفكرة الثانية هى المقصودة من كلمة «التطور» .

ونجد فى معنى من المعانى أن لا فرق بين قولنا أن العملية الطبيعية «تطورية» وقولنا أنها «تقدمية» . . . إذ لو صدق أن لإحدى الأشكال الطبيعية المحددة ، ما كانت لتخرج إلى حيز الوجود ، لولا أنها صورة معدلة لصورة كانت سابقة لها فى عالم الكائنات فعلا ، لاستتبعت هذا القول ، أن وجود أى شئ

قائم في عالم الموجودات ، تسليم بوجود شيء آخر سابق له : هو الأصل لهذه الصورة المعدلة وهكذا . فلو أن صورة معينة ولتكن « ب » هي تعديل لصورة أخرى سابقة لها هي « ا » . و « ح » صورة معدلة للصورة « ب » ، « د » صورة معدلة للصورة « ح » ، لكان معنى ذلك أن الصور ( أ ، ب ، ح ، د ) ما كانت لتخرج إلى حيز الوجود إلا في هذا السياق المتتابع — وهذا السياق « تقدمي » ، بمعنى أن سلسلة من الأشكال التي ما كانت لتحقيق بغير هذا الترتيب . . ولكن هذا القول لا يتضمن بالطبع أية إشارة إلى السبب في وجود هذه الصور المعدلة ، أو أية إشارة إلى حجمها من حيث الضخامة والصلابة . . يتضح من استعمال كلمة تقدم في هذا المعنى ، أن كلمة « تقدمي » تشير هنا إلى السياق المنتظم فقط : أو الترتيب الذي ينتظم الصور المتعاقبة .

ولكن « التقدم » في الطبيعة أو التطور طالما قصد به معنى أبعد من هذا . وتقصد به النظرية التي تذهب إلى أن كل صورة جديدة ، ليست تعديلاً لسابقتها ( أو تغييراً يطرأ على كيان الصورة السابقة ) فحسب ، وإنما هي تحسين طرأ على هذه الصورة الأولى . . فإذا ما أقحمنا فكرة التحسين هنا انصرفت الفكرة إلى مقياس للتقدير أو التقييم ، وهي فكرة بتضح مدلولها في سياق الكلام عن تربية أشكال جديدة في الحيوانات المستأنسة أو النباتات ، حيث تبدو مفهومة كل الفهم — حيث تكون القيمة المتضمنة هي النفع المادي . لهذا النوع الجديد وخدمته الأغراض الإنسانية ، ولكن لا يوجد من يفترض أن التطور الطبيعي قصد به خدمة هذه الأغراض المادية ، وإذن إن يكون هذا هو المقياس المتضمن ، فما هو إذن ؟

لقد اعتقد الفيلسوف « كانت » أن هناك قيمة واحدة فقط لا يمكن أن تعدد . وهي قيمة مستقلة عن خدمة الأغراض الإنسانية ، تلك هي القيمة الأخلاقية للإرادة الخيرة ( The good Will ) . وكل ما عدا هذه من ألوان الخير كانت على حد قوله ، تستهدف خدمة الأغراض المادية للإنسان ، ولكن



الخير الأخلاقي لا يشتق قيمته من غرض مادي مفروض ، وعلى هذا الأساس يكون الخير بمعناه الأخلاقي - على حد تعبيره - هدفاً في نفسه ولذاته ، ونجد قياساً إلى هذه النظرية ، أن العملية التطورية كانت « تقدمية » حقيقة ، لأنها عبر سلسلة متصلة محدودة من الأشكال ، قد انتهت إلى خلق الإنسان بوصفه مخلوقاً يسيع فكرة الخير .

فإذا رُفضت هذه النظرية ، كان من المشكوك فيه أن نعثر على أى مقياس للقيم نستطيع استناداً إليه ، أن نقول إن التطور يحتمل معنى « التقدم » ، إلا إذا قصد بهذه الكلمة الأخيرة معنى السياق المتتالي . . وليس مرد ذلك إلى أن فكرة « القيم » لا محل لها في تقديرنا للطبيعة ، إذ الواقع هو أنه من الصعب التفكير في أى كائن حي لا يستهدف من وراء صراعه الإبقاء على كيانه ، وهو مجهود يتضمن - على الأقل بالنسبة له - أن حياته ليست مجرد ظاهرة مادية ، ولكنها شيء يحتفظ بقيمته ، ولكن مرد ذلك إلى أن جميع القيم نسبية . : إن حفرة أقدم الطيور ، قد تكون في الواقع السلالة الأولى للطير ، ولكن على أى الأسس نستطيع أن نقول إن الطير صورة أبداع خلقاً أو تكويناً من الحفيرة ؟ ليس الطير حفرة من نوع أحسن ، ولكنه نوع يختلف عن الحفيرة . قد اشتق منها ، وكل نوع من النوعين يحاول أن يستكمل مقوماته . ولكن النظرية التي تذهب إلى أن الطبيعة الإنشائية ، هي أنبل ما تمخضت عنه العملية التطورية ، كانت من غير شك هي الفكرة الكامنة وراء إيمان القرن التاسع عشر بفكرة التقدم التاريخي ، استناداً إلى قانون الطبيعة - وهي فكرة اعتمدت - الواقع على افتراضين أو على مجموعتين من الافتراضات ، أولهما أن البشرية تحمل في معناها أو هي في جوهرها أسمى القيم ، معنى ذلك أن عملية الطبيعة في مراحل تطورها ، تحمل معنى التقدم طالما استمرت في سياق منتظم انتهى إلى خلق الإنسان . : يتبع هذا ، أن الإنسان ما دام على نحو ما يبدو ، ولم يتحكم في العملية التطورية التي أتت به إلى حيز الوجود ،

فلا بد أن الطبيعة تحمل في طياتها طاقة كامنة تحفزها إلى تحقيق القيمة السامية ،  
 وبعبارة أخرى نجد « أن التقدم قانون من القوانين الطبيعية » ؛ وثانيهما هو ذلك  
 الافتراض القائل بأن الإنسان بوصفه ابن الطبيعة ، يخضع للقانون الطبيعي ،  
 وأن القوانين التي تنظم العملية التاريخية ، هي نفس قوانين التطور ، وأن  
 العملية التاريخية إذن من نوع العملية الطبيعية . يتبع هذا أن تاريخ البشرية ،  
 لابد أنه كان يخضع لقانون حتمي ، هو قانون التقدم ، وبعبارة أخرى  
 نجد أن الأشكال الجديدة المحددة التي تبلور فيها التنظيم الاجتماعي من فن وعلم  
 وغيره ، وهي الأشكال التي تمخض عنها تاريخ البشرية ، لابد أن يكون  
 كل شكل منها صورة أدق صنعا أو أقيم إنتاجاً من سالفه .

ويمكن أن نتعرض لفكرة « قانون التقدم » للنقد عن طريق إنكار أحد  
 هذين الافتراضين : قد تستطيع أن تنكر على سبيل المثال ، أن البشرية  
 تستهدف مثلاً . قد يقال إن الإنسان بفضل ما رزق من عقلية ، أصبح  
 أكثر الحيوانات قدرة على الشر وأعمال الهدم ، وأن هذه « العقلية » كانت  
 خطأ ارتكبته الطبيعة أو لوناً من ألوان مراحلها القاسية ، أكثر منها مثلاً على  
 خلق أبدعت تصويروه وإحكامه فكان آية من آياتها ، وأن أخلاقه (على  
 النحو المقول الآن) قد تكون ضرباً من ضروب التدبير العقلي ، أو الفلسفة  
 التي ابتدعها يخفى بها عن نفسه هذه الوحشية البدائية التي تطبع تصرفاته .  
 ونجد قياساً إلى وجهة النظر هذه ، أن العملية الطبيعية التي انتهت إلى وجود  
 الإنسان ، لن تكون من قبيل التقدم . بل قد نذهب إلى أبعد من هذا  
 فنقول - لو أن فكرة عملية تاريخية ، بوصفها مجرد امتداد للعملية الطبيعية  
 قد انتفت ، وهو الأمر الذي ينبغي أن تفره أية نظرية سديدة للتاريخ ،  
 لاستتبع هذا عدم وجود قانون طبيعي ، وبمعنى آخر عدم وجود قانون  
 حتمي ينظم التقدم في مراحل التاريخ . من أجل ذلك نجد أن التساؤل عما  
 إذا كان التغيير التاريخي في أية مرحلة معينة ، يجب أن يعتبر من قبيل التقدم

أو التحسين ، يجب أن ينصب على حالة معينة لها مقوماتها وملاساتها الخاصة بها ، كتقدير لكل حالة من هذه الحالات على حدة .

وإذن نجد أن فكرة وجود « قانون للتقدم » البشرى ، ينظم أو يتحكم فى سياق الأحداث التاريخية ، بمعنى أن ألوان النشاط الإنسانى المتعاقبة ، يبدو كل لون منها تحسناً مضطرباً للنوع السالف - ليست أكثر من مجرد ارتباك فكرى جاء نتيجة الجمع غير الطبيعى بين اعتقاد الإنسان فى سموه على الطبيعة ، واعتقاده أنه ليس أكثر من جزء من الطبيعة : فلو صدق أحد الاعتقادين ، لاستتبع هذا كاذب الآخر ، ولا يمكن الجمع بين الاثنين لننتهى منهما إلى نتيجة منطقية .

كذلك من العسير الإجابة عن التساؤل ، عما إذا كان ثمة تغيير تاريخى معين يحمل ، أو لا يحمل طابع التقدم ، ما لم تكن على ثقة من أن مثل هذه الأسئلة تنطوى على معنى . . وقبل أن يسأل مثل هذا السؤال ، لابد أن نتساءل عن المقصود من التقدم التاريخى ، ما دمنا قد فرقنا بينه وبين التقدم « الطبيعى » وهل كان هذا المعنى المقصود : متى اهتدينا إليه . ينطبق على هذه الحالة المعينة التى نعرض لدراستها . . لأنه قد يكون من قبيل التسرع أن نفترض أن فكرة التقدم التاريخى ، ليست ذات معنى لسبب واحد ، هو أن فكرة التقدم التاريخى بالشكل الذى يمليه قانون الطبيعة مغللة من المعنى .

فإذا بدا لنا أن نفترض إذن أن عبارة « التقدم التاريخى » ما زالت تحتفظ بمعناها ، حتى لنا أن نتساءل عن هذا المعنى . وإذا كانت هذه الفكرة قد اكتسبت شيئاً من الغموض بسبب اقترانها بفكرة التطور ، فإن هذا لا يثبت إفلاسها من المعنى ، بل إن هذا الاقتران على العكس يوحى بأن هذه الفكرة تستند إلى أساس فى الأحداث التاريخية .

ونستطيع على سبيل المحاولة المبدئية لتحديد معناها ، أن نذهب إلى أن

«التقدم التاريخي» ، هو اسم آخر للنشاط الإنساني نفسه ، يوصف هذا النشاط بسلسلة من الجهود المتتابعة ، أتى كل جهد منها نتيجة للجهود الذى سبقه . فكل عمل نعرض للدراسة تاريخه ، مهما يكن نوع هذا العمل ، لا بد أن يكون له مكانه من سلسلة متصلة من الأفعال التى ينتهى كل فعل منها إلى « موقف » معين ، تقع تبعة حله على الفعل الذى يليه . فالعمل الذى ينتهى أو يتكامل يخلق مشكلة جديدة . وهذه المشكلة الجديدة ، لا المشكلة القديمة ، التى تعيد سيرتها مرة أخرى ، هى التبعة الجديدة التى يتعين على الجهود الجديدة أن تجد لها حلاً : فلو أن إنساناً اكتشف كيف يعد وجبة من وجبات الطعام ، لتعين عليه فى المرة الأخرى التى يشعر فيها بالجوع ، أن يكتشف كيف يحصل على وجبة أخرى . والحصول على هذه الوجبة الأخرى عمل جديد مشتق من العمل الأول ، ذلك أن موقفه يتغير بصفة دائمة ، والعملية الفكرية التى يبتكرها لحل المشكلات التى تنشأ عن هذا الموقف ، تتغير بصفة دائمة أيضاً .

لا شك أن هذا صحيح ، ولكنه لا يخدم الغرض الذى نحن بصدده ، فالقول بأن كل وجبة تختلف عن الأخرى ، قول يصدق على الكلب بقدر ما يصدق على الإنسان ، وكذلك يصدق إذ نقول بأن النحلة التى تجمع عسل النحل من الأزهار ، تهبط فى كل مرة من المرات على زهرة غير الأولى ، كما يصدق ذلك أيضاً حين نقول بأن الجسم كلما تحرك فى خط مستقيم أو منحني ، أتى عبر نقطة غير النقطة التى مر بها : ولكن هذه العمليات ليست من قبيل العمليات التاريخية ، واقتباسها كأمثلة تلقى ضوءاً على طبيعة العمليات التاريخية ؛ أمر قد يشتم منه العود إلى خطأ قديم تمليه فلسفة العلوم الطبيعية ؛ أضف إلى ذلك أن الظاهرة التى تطبع الموقف الجديد والعمل الجديد ، ليست ظاهرة لها طابعها الجديد المحدد : لأن العمل الجديد قد يكون عملاً جديداً من نفس النوع ( كأن يكون على سبيل المثال وضع نفس الفخ مرة أخرى فى نفس

المكان ) ، وبذلك لن ينصرف مجهودنا هنا حتى إلى دراسة العملية الطبيعية من حيث مظهرها التطوري ، وهو النقطة التي توشك عندها هذه العملية أن تكون وثيقة الصلة بالعملية التاريخية . إن البحث عن وجبة جديدة أمر يحدث حتى في المجتمع الشديد المحافظة على أوضاعه ، أو المجتمع الذي مكفر بالناحية التقدمية إطلاقاً .

وإذن نجد أن فكرة التقدم التاريخي ، لو قصد بها الإشارة إلى شيء إطلاقاً ، فإن تكون هذه الإشارة إلى مجرد أعمال جديدة أو أفكار أو مواقف خرجت إلى حيز الوجود ، تحمل نفس الطابع الذي تميزت به سالفاتها . وإنما تكون الإشارة إلى أشكال جديدة ، لها طابعها الخاص بها ، ولذا فإن فكرة التقدم التاريخي نفترض وجود مثل هذه الأشكال الجديدة المحددة ، بل ترى في هذه الأشكال صوراً تمتاز على سالفاتها . هب على سبيل المثال أن فرداً أو جماعة كانت تعيش على الأسماك ، فلما أن نضب معينها ، فكرت في توفير القوت عن طريق استنبات الأرض ، سيكون هذا تغييراً في موقف له طابعه المعين وما يقترن به من نشاط قد كُيفَ تكييفاً خاصاً أيضاً ، ولكنه لن يكون من قبيل التقدم ، لأن التغيير الذي طرأ لا يتضمن أن الموقف الجديد يمتاز على القديم . ولكن لو أن جماعة كانت تعيش على الأسماك قد استحدثت تغييراً في طريقة صيد الأسماك أكثر فاعلية وإنتاجاً من الأولى ، بحيث يستطيع الصياد أن يصطاد عشر سمكات في اليوم ، بدلاً من خمس ، ففي ذلك مثل من أمثلة التقدم .

ولكن قياساً إلى أية وجهة من وجهات النظر ، نستطيع أن نقول إن هذا الذي حدث ، يعتبر من قبيل التقدم أو التحسين ؟ هذا سؤال خلاق بالنظر والإجابة ، لأن ما يعتبر تحسناً من وجهة نظر معينة قد يعتبر العكس قياساً إلى وجهة نظر أخرى : فإذا قيل بأن ثمة وجهة نظر ثالثة ، تستطيع أن تصدر حكماً عادلاً في هذا الصراع ، فلا بد من تحديد لمؤثرات هذا القاضي العادل .

فلنعرض في أول الأمر لماهية هذا التغيير من وجهة نظر الأشخاص الذين يهمهم هذا التغيير ، أى من وجهة نظر الجيل القديم الذى لا زال يستعمل طريقة الصيد القديمة ، فى حين يستعمل الجيل الناشئ الطريقة الجديدة ، سيجد الجيل القديم فى هذه الحالة ، أن لا مبرر للتغيير اقتناعاً منه بالطريقة القديمة وصلاحيته للحياة ، وسيجد أيضاً أن الطريقة القديمة خير من الحديثة ، ثم هو لا يرى هذا استناداً إلى رأى يمليه الطيش أو الحماقة ، ولكن لأن طريقة الحياة التى دأب عليها وقدر قيمتها ، قد نسجت خيوطها حول هذه الطريقة القديمة ، ومن ثم أصبحت وثيقة الصلة بالأوضاع الاجتماعية والدينية التى تُعبر عن صلتها بأسلوب الحياة على هذه الصورة بشكل عام . إن إنسان الجيل القديم لن يحتاج إلى أكثر من خمس سمكات فى اليوم ، كان يحصل عليها ، وهو لا يحتاج إلى إجازة أو فراغ نصف يوم ، وكل ما يحتاج إليه هو أن يعيش على الأسلوب الذى تعود المعيشة به ، فهو لا يرى فى هذا التغيير إذن أى تقدم وإنما يرى فيه فشلاً .

وقد يبدو واضحاً أن الفريق الآخر ، وهو الجيل الناشئ ، يرى فى هذا التغيير تقدماً أو تحسناً . ذلك أنه عدل عن أسلوب الحياة الذى تعود آباؤه ، واختار أسلوباً جديداً لنفسه . وهو ما كان ليفعل هذا ( على نحو ما نتصور ) من دون مقارنة بين الطريقتين ، جعلته يفضل الطريقة الثانية . ولكن ليس من الضروري أن يكون الوضع على حد هذا التصوير ، ولا محل للاختيار إلا بالنسبة لشخص يفهم ماهية الشئتين اللذين يقارن بينهما . الحقيقة هى أن الاختيار بين أسلوبين للحياة أمر مستحيل ، ما لم يكن الشخص على بيّنة من هذين الأسلوبين ، وهذا لا يعنى أن يرى الإنسان فى أحد هذين الأسلوبين مجرد صورة أو مظهر ، فى حين أنه يمارس الآخر من الوجهة العملية ، أو أنه يمارس أسلوباً واحداً منهما فى الوقت الذى يرى فيه الآخر صورة لم تخرج بعد إلى حيز الواقع . وإنما يعنى الدراية بالأسلوبين بالطريقة الوحيدة التى

تؤدي إلى فهم أساليب الحياة ، ونعني بها ممارسة أسلوب الحياة في الواقع ، أو التصوير الوجداني الذي يستعاض به عن هذه الممارسة من أجل الغرض السابق الذكر . ولكن تجارب الحياة قد أثبتت أن الجيل الذي يرتضى لنفسه لوناً من ألوان الحياة الجديدة ، في مجتمع طُبع على التغيير ، يجد من أشق الأشياء على نفسه أن يشعر بالإشفاق تجاه لون آخر من الحياة ألهمه جيل آخر مضى : ذلك أنه يرى في هذه الحياة السالفة صورة لا يسيغها ( أو مشهداً لا معنى له ) بل يبدو أنه ينفر من العطف عليها ، تبعاً للون من النشاط الغريزي يحفزها إلى تحرير نفسه من سيطرة الآباء ، واستحداث التغيير الذي ينساق إلى تحقيقه في غير روية : فأنت لن تجد هنا مقارنة حقيقية بين أسلوب الحياة على نحو ما فصلنا . ومن ثم لا محل للحكم أيهما أفضل ، أو بالتالي لفكرة تقول بأن هذا التغيير من قبيل التقدم .

وهذا هو السبب ، في أن التغييرات التاريخية التي تطرأ على أسلوب الحياة في مجتمع ما ، قلما ينظر إليها على أنها اتجاه تقدمي ، حتى من وجهة نظر الجيل الذي استحدث هذه التغييرات . إنه يستحدث هذه التغييرات ، تبعاً لغريزة عمياء تستهدف هدم أوضاع لا تستطيع أن تسيغها بوصفها أوضاعاً سيئة ، لاستبدالها بأخرى حسنة . ولكن التقدم لا يعني إحلال الحسن محل القبيح ، وإنما يعني أن نستبدل بالحسن ما هو أحسن منه . فلكي نضفي على « التغيير » صفة التقدم ، يتعين على الشخص الذي استحدثه أن ينظر إلى الأوضاع التي هدمها على أنها أوضاع حسنة ، بمعنى أنها تخدم أغراضاً محدودة ، وهو يستطيع أن يفعل هذا بشرط واحد ، هو أن يكون على علم بحقيقة أسلوب الحياة القديم ، ومعنى ذلك أن تكون لديه المعرفة التاريخية بماضى المجتمع الذي يعيش فيه ، في الوقت الذي يعيش فيه ، في حاضره الذي ينسج خيوطه . إذ الحقيقة هي أن المعرفة التاريخية ، إن هي إلا تصوير تجارب الماضي في عقل من يعيش في الحاضر ، وبهذا الطريق وحده ،

يتسنى لنفس العقلية أن تربط بين لوني الحياة ، ابتغاء مقارنة منتجة بينهما تبين مزايا أحدهما على الآخر ، وبذلك يستطيع الشخص الذي يختار لوناً من ألوان الحياة ويرفض آخر أن يُحصي ما اكتسب وما خسر ، وأن يقرر أنه اختار النوع الأفضل . ومجمل القول أن التأثير على الأوضاع ، يستطيع أن يرى في ثورته ضرباً من ضروب التقدم ، متى كان مؤرخاً في نفس الوقت أيضاً ، يستطيع رغم ثورته ، أن يتمثل في تفكيره التاريخي لون الحياة التي ثار عليها .

والآن فلنعرض لدراسة التغير الذي نحن بصددده ، لا من وجهة نظر الأشخاص الذين يهمهم هذا التغير - ولكن من وجهة نظر مؤرخ بمعزل عن هذا التغير . قد يستطيع هذا المؤرخ استناداً إلى وجهة نظر عادل بمعزل عن هذا التغير ، أن يتوخى جانب النزاعة فيما يصدر من حكم ، يبين فيه ما إذا كان هذا التغير يحمل طابع التقدم . ولكنها مسألة شائكة ، فقد يقع فريسة للخداع ، لو أنه ركز اهتمامه كله في ناحية واحدة ، هي صيد عشر سمكات في اليوم ، بدلا من خمس فقط كانت تصطاد قبل ذلك ، واتخذ من هذا مقياساً يحكم به على التقدم : بل يجب عليه أن يحسب حساباً لظروف هذا التغير والنتائج التي ترتبت عليه . يجب عليه أن يتساءل عما كان من أمر هذا الفائض من السمك أو الفائض من الفراغ : يجب عليه أن يتساءل عن قيمة الأوضاع الاجتماعية والدينية التي ضحى بها إبقاء على هذا التغير : يجب عليه باختصار أن يحدد القيمة النسبية للونين مختلفين من ألوان الحياة بوصفهما صورتين كليتين . والآن لكي يفعل هذا ، يجب أن يكون في استطاعته أن يتمثل الخواص الجوهرية والقيم التي تتمثل بكل لون من هذين اللونين من الحياة تمثيلاً وجدانياً لا يتحيز للون دون الآخر . يجب عليه أن يعيد تصويرهما في عقليته ، بوصفهما موضوعين للمعرفة



التاريخية . وإذن فالذى يؤمله للحكم هنا ، هو أنه لا ينظر إلى موضوعه من وجهة نظر محايدة بمعزل عنه ، ولكنه يتمثل الأوضاع في الصورة التي يرسمها لنفسه .

وسنرى فيما بعد أن مهمة الحكم على قيمة لون من ألون الحياة في صورته الكلية الجامعة ، واجب عسير أو مستحيل ، لأنه لا يوجد شيء في صورته الكلية على هذا النحو ، يمكن أن يكون موضوع المعرفة التاريخية . والمجهود الذى تبذله ابتغاء معرفة ما لا قبل لنا بمعرفته ، هو الطريقة المضمونة للانسحاق وراء الأوهام . وهذا المجهود الذى نبذله ابتغاء الحكم على فترة تاريخية أو مرحلة من مراحل الحياة الإنسانية ، وهل تعتبر في صورتها الكلية تقدماً ملحوظاً بالقياس إلى سالفها ، مسلك من شأنه أن يصور في النفس ضرباً من الأوهام التي يمكن أن نتبين طابعها بسهولة . هذا الطابع الذى تتميز به ، هو وصف بعض الفترات التاريخية بأنها فترات ازدهار ، أو هي عصور تتميز بالعظمة التاريخية ، وعلى النقيض من ذلك وصف فترات تاريخية أخرى على أنها فترات سيئة ، أو أنها عصور تتميز بالفشل التاريخي . أو الفقر . . فالفترات المزدهرة ، يقصد بها تلك الفترات التي سرت إلى أعماقها روح المؤرخ ، بسبب وفرة المستندات التاريخية عنها ، أو لأن عقليته قد استطاعت أن تتمثل أحداث هذه الفترة وتعيش فيها . أما الفترات التاريخية الفقيرة أو السيئة ، فهي التي تعوزها المستندات التاريخية الكافية ، أو التي لم يستطع أن يتمثل في نفسه أحداثها ، لأسباب مردها إلى تجاربه الخاصة وأوضاع العصر الذى عاش فيه .

وطالما صور التاريخ في العصر الحديث ، على أنه يتألف من فترات مزدهرة وأخرى فقيرة على هذا النحو السالف ، بما يتبع ذلك من تقسيم الفترات الفقيرة إلى قسمين : فترات بدائية ، وأخرى تتصف بالانهيار ، تبعاً لحدوث هذه الفترات قبل أو بعد فترات الازدهار . وهذه التفرقة بين

فترات بدائية وفترات تنقسم بالعظمة التاريخية ثم فترات انهيار ، تقسيم  
لا يمكن أن يصدق من الوجهة التاريخية إطلاقاً . مثل هذه التفرقة تمدنا بشيء  
كثير من العلم عن المؤرخين الذين يدرسون الحقائق ، ولكنها لا تجربنا بشيء  
عن هذه الحقائق التي يعرضون لدراستها . ذلك هو الطابع الذي تتميز به  
عصور كعصرنا هذا ، حيث يدرس التاريخ دراسة واسعة قوية ، ولكنها  
تقوم على مزاج من العناصر المختلفة . فكل فترة ، لدينا معرفة حقيقية عنها  
(واقصد بالمعرفة الحقيقية هنا القدرة على أن نتمثل تفكيرها ، لا مجرد  
المعرفة بمخلفاتها) تبدو في محيط الزمن كعصر يتميز بالحيوية - وهي الحيوية  
التي يضيفها تفكيرنا التاريخي على هذه الفترة حين يسرى إلى أعماقها . ونجد  
قياساً إلى هذا ، أن الفترات التي تتوسط فترات أخرى تكون من نوع العصور  
المظلمة نسبياً ، وفي درجات متفاوتة من القوة والضعف - وهي فترات نعرف  
أنها حدثت بدليل وجود فراغ زمني يشير إليها في سجل أحداثنا التاريخية ،  
في حين توجد لدينا مخلفات عديدة ، تشير إلى تفكيرها وإنتاجها ، ولكنها  
فترات لا نجد فيها ما يوحى بالحيوية والقوة ، لأننا لا نستطيع أن نتمثل  
تفكيرها في عقليتنا : أما أن تصوير التاريخ تصويراً يقسمه إلى عصور  
مضيئة ومظلمة على هذه الصورة ، تصوير خاطئ ، مرده في الأصل إلى  
علم المؤرخ ببعض النواحي وجهله بالنواحي الأخرى ، فذلك أمر واضح  
تدل عليه الأشكال المختلفة التي رسمت بها هذه الصورة ، بواسطة مؤرخين  
مختلفين ، كما يدل عليه التفكير التاريخي للأجيال المختلفة :

ونفس هذا التقدير الخاطئ في صورة أبسط ، كان له أثره في التفكير  
التاريخي في القرن الثامن عشر ، وفي إرساء الأسس لنظرية التقدم على النحو  
الذي قبِلت به هذه العقيدة في القرن التاسع عشر . وحين قال « فولتير » إن  
كل تاريخ هو التاريخ الحديث<sup>(١)</sup> « وألا شيء يمكن أن يُعرف معرفة  
حقيقية قبل نهاية القرن الخامس عشر أو حوالي ذلك الوقت ، قصد من ذلك

Dictionnaire philosophique, art, "Histoire", Cuvier (1784), vol xli, p.45 (١)

شيئين في نفس الوقت . . أولهما أن الأحداث التي سبقت العصر الحديث ، لا سبيل إلى معرفتها ، وثانيهما أن الأحداث التي سبقت هذا العصر غير خليقة بالمعرفة . . وهذان الشيطان معنهما شيء واحد - ذلك أن عجزه عن كتابة التاريخ الحقيقي ، استناداً إلى وثائق العالم القديم والعصور الوسطى ، كان مصدر اعتقاده أن هذه العصور كانت مظلمة ووحشية . . لقد كانت فكرة التاريخ ، بوصفها تقدماً سرى بالبشرية من العصور البدائية حتى العصر الحديث ، بالنسبة لهؤلاء الذين آمنوا بها - نتيجة لشيء واحد ، هو أن تفكيرهم التاريخي كان محدوداً بالماضي القريب .

وإذن تكون العقيدة القديمة ، في وجود خيط تقدي تاريخي واحد ، انتهى بالبشرية إلى هذا الحاضر . وكذلك العقيدة الحديثة التي تقول بوجود دورات تاريخية ، أي تقدم متعدد النواحي انتهى بالبشرية إلى «عصور عظيمة» ثم إلى الانهيار ، إن هي إلا مجرد صور أضفها جهل المؤرخ على سجل الماضي . ولكن لو أننا صرفنا النظر عن هذه المعتقدات ، ألا توجد أسس أخرى غير هذه لفكرة التقدم ؟ لقد رأينا أن هناك شرطاً واحداً ، نستطيع استناداً إليه ، أن نقول إن هذه الفكرة تُعَبَّرُ عن (فكرة) حقيقية ، بحيث لا تكون شعوراً أعمى ، أو مجرد حالة من حالات الجهل . هذا الشرط هو أن الشخص الذي يستعمل الكلمة ، لا بد أن يستعملها في سياق المقارنة بين فترتين تاريخيتين ، أو بين أسلوبين من أساليب الحياة يستطيع أن يفهم كل أسلوب منهما فهماً تاريخياً ، بمعنى أن يتوفر له الوجدان الكافي والتقدير العميق ، اللازمان لاستساغته أحدهما وتصوير حقائقهما لنفسه . . يجب أن يقنع نفسه وقراءه بعدم وجود غشاوة في عقله ، أو نقص في تعليمه ، يحولان بينه وبين أن يتمثل فترة منهما ، أو بصورها لنفسه تصويراً يختلف في حالة عنه في أخرى . وإذا ما استوفى هذا الشرط ، كان له الحق إذن في أن يتساءل : هل كان التغيير من الفترة الأولى إلى الثانية من قبيل الانجراح ؟

ولكن حين يتساءل عن هذا ، ما هو الشيء الذى يقصد إليه بالتحديد ؟  
واضح هنا ، أنه لا يتساءل عما إذا كان أسلوب الحياة الثانى أقرب إلى أسلوب  
الحياة الذى يرتضيه لنفسه : إنه حين يتمثل الحقائق الخاصة بأحد هذين  
الأسلوبين فى تفكيره ، يكون حينئذ قد قبل هذا الأسلوب باعتباره وضعاً  
من الأوضاع التى يحكم عليها ، استناداً إلى المعايير الخاصة به ، أى باعتبار  
هذا الوضع لوناً من ألوان الحياة له مشكلات ، وتقاس قيمته بمقدار ما أصاب  
من نجاح فى حل هذه المشاكل لا مشكلات أخرى غيرها . ولا هو يفترض فى  
هذه الحالة أن هذين اللونين المختلفين من الحياة كانا من قبيل المحاولات  
التي استهدفت تحقيق هدف واحد ، ولا هو يتساءل ، هل كان اللون الثانى  
أقدر على خدمة الهدف من اللون الأول . مثال ذلك أن « باخ » Bach لم  
يحاول أن يكتب كما كتب « بيتهوفن » ، ثم أخفق فى محاولته ، ولم تكن أثينا  
محاولة لتقليد روما ، لم تنجح نسبياً . وأفلاطون هو أفلاطون ، لا أرسطو  
غير مكتمل النضوج .

الواقع أن السؤال هنا ينصرف إلى شيء جوهري واحد : لو أن الفكر  
فى مرحلته الأولى ، وبعد حله للمشكلات المبدئية التى اكتفت هذه المرحلة ،  
قد اصطدم فى سياق حله لهذه المشكلات ، بضروب من المشكلات الأخرى .  
التي تصرعه . وإذا استطاع الفكر ، فى مرحلته الثانية ، حل هذه المشكلات  
الأخرى من دون أن يفقد سيطرته على حل المشكلات الأولى ، بحيث ينجم  
عن هذا [ التطور الفكرى ] كسب لا يقترون بخسارة فى الناحية الأخرى ،  
فلا جدال فى أن هناك تقدماً : ولا محل للقول بأن تقدماً ، يمكن أن يجرز  
استناداً إلى أسس أخرى : فإذا قبل بحدوث أية خسارة فى هذه الحالة ،  
كانت المشكلة الخاصة بميزان الخسائر والأرباح عسيرة الحل .

ونستطيع قياساً إلى هذا التعريف أن ندين سخف التساؤل ، عما إذا كانت  
فترة تاريخية بأكملها ، تشير إلى ضرب من التقدم قياساً إلى فترة تاريخية

أخرى سابقة لها : إذ الواقع هو أن المؤرخ لا يستطيع إطلاقاً ، تقدير فترة تاريخية بأكملها ، والسبب في ذلك هو أن نواحي كثيرة من الحياة التي تخللت هذه الفترة قد لا توجد لديه مصادر تاريخية عنها ، أو قد توجد عنها مصادر يعجز عن تفسيرها . فنحن لا نستطيع على سبيل المثال ، أن نعرف ألوان الموسيقى التي استمتع بها أو طرب لها الإغريق ، ولو أننا نعرف أنهم قد روا الموسيقى تقديرًا كبيراً . لا توجد لدينا مادة تاريخية كافية . ونجد من ناحية أخرى أننا بالرغم من وفرة المادة التاريخية عن الديانة الرومانية ، إلا أن درايثنا بشئون الدين ، ليست من النوع الذي يؤهلنا لتصوير الفكرة الدينية بالشكل الذي أحلوها به من أفئدتهم . لا بد في مثل هذه الأحوال من انتقاء بعض نواحي الحياة وقصر البحث عن التقدم في حدودها .

والآن هل نستطيع أن نتكلم عن التقدم في السعادة ، وأسباب الراحة المادية أو القناعة النفسية ؟ واضح أننا لا نستطيع ذلك . تفصيل ذلك أن أساليب الحياة المختلفة لا تختلف عن بعضها البعض في شيء أكثر وضوحاً من هذه الفروق التي نلمسها بين الأشياء التي تعود الناس الاستمتاع بها ، والظروف التي أورثتهم الاستقرار المادي ، وما استطاعوا تحقيقه لأنفسهم من أسباب القناعة النفسية . إن المشكلة التي تتعلق بأسباب الاستقرار المادي في حياة الكوخ التي ألفها العصور الوسطى ، تختلف اختلافاً كبيراً عن مشكلة الراحة المادية في مساكن العمال في العصر الحديث ، إلى حد تتعذر معه المقارنة بينهما . إن الحياة السعيدة التي يجيهاها الرجل ذو الثراء الطائل ، لا تستتبعها سعادة الفلاح .

كذلك لا معنى للتساؤل عما إذا كان هناك تقدم يحدث في عالم الفن ، فليست مشكلة الفنان ، الذي يلتزم المقاييس الفنية ، هي أن ينتج نفس الإنتاج الذي أنتجه الفنان الذي سبقه ، ثم يستأنف جهوده لينتج شيئاً آخر عجز عنه مسلفه . . هناك تطور لا تقدم في عالم الفن . نعم يحدث في عمليات النشاط الفني

أن يتعلم إنسان عن آخر كما يتعلم « تيتان » عن « بليز » ، وكما يتعلم « بيتهوفن » عن « موزارت » وهكذا : ولكن مشكلة الفن نفسها لا تتعلق بإتقان هذه العمليات الفنية ، وإنما تتعلق باستخدامها ابتغاء التعبير عن عاطفة تجيش بمصدر الفنان ، وإبراز هذه العاطفة في صورة تحمل طابع التأمل أو التفكير ، ونجد نتيجة لذلك أن كل إنتاج فني جديد ، هو حل لمشكلة جديدة ، لم تأت نتيجة لإنتاج فني سابق ، وإنما أتت نتيجة لعاطفة في نفس الفنان يعوزها التعبير عنها ( أو يعوزها المدلول<sup>(١)</sup> الفكري الذي يفسرها ) : الواقع أن إنتاج الفنان قد يصيب أو يخطئ ، إلى الحد الذي يستطيع عنده أن يحسن أو يسيء حل هذه المشاكل ، ولكن العلاقة بين إنتاج فني ضخم قيّم ، وآخر ضعيف أو هزيل ، ليست علاقة تاريخية ، لأن المشاكل هنا تنشأ نتيجة الفئض من المشاعر التي لا تعرف التفكير ، وهو فيض لا يعبر عن عملية تاريخية .

ونجد في معنى من المعاني ، أنه لا يوجد تقدم في عالم الأخلاق : تفصيل ذلك أن الحياة التي تقوم على الأخلاق ، لا تعتمد على تطور المعايير الأخلاقية ، وإنما تعتمد على تطبيق هذه المعايير في نطاق مشكلات السلوك الفردي ، وهي مشكلات مثلها كمثل مشكلات الفن ، تأتي إلى حد كبير نتيجة لدوافع غريزية لا نعرف التفكير : إن حياتنا الأخلاقية في مراحل نشاطها ، تخضع لرغباتنا التي تتعاقب عليها ، وبالرغم من أن هذه الرغبات تتغير ، إلا أن التغيير هنا غير تاريخي ، إن مصدر هذه الرغبات هو طبيعتنا الحيوانية ، وبالرغم من أن هذه الطبيعة تتغير من الشباب إلى الشيخوخة ، أو تتغير تبعاً لاختلاف الشعوب والأجواء ، إلا أن هذه التغيرات كلها جزء من عملية الطبيعة وليست جزءاً من التاريخ .

ومع ذلك فهناك ، أو قد يكون هناك تقدم أخلاقي بمعنى آخر : ذلك

(١) جملة تفسيرية للعبارة الواردة .

أن شطراً من حياتنا الأخلاقية ، ينصرف إلى مواجهة مشكلات لا تنبثق من طبيعتنا الحيوانية ، وإنما تأتي نتيجة لأوضاعنا الاجتماعية ، وهذه أوضاع تاريخية تخلق مشكلات اجتماعية ، طالما قصد بها التعبير عن مثل عليا أخلاقية فقط : فالرجل الذى يسأل نفسه عما إذا كان ينبغي عليه أن ينطوع فى حرب من أجل بلاده ، لا يقول ذلك لخوف شخصى يستخدم بين جوانبه ، يقعد به عن واجب الدفاع ، ولكن يكون فى صراع بين القوى الأخلاقية التى تتمثل فى وضع من الأوضاع هو الدولة ، والقوى الأخرى التى لا تقل عنها أهمية أو واقعية وهى القوى التى تتمثل فى السلم الدولى والعلاقات الدولية ، لا المثل الأعلى المتضمن فى هذه العلاقات وحده : ومثل هذا يقال عن مشكلة الطلاق التى لا تأتي نتيجة للزوات التى تعبت بالرجبات الجنسية ، وإنما تأتي نتيجة لصراع لم ينته ، بين المثل الأعلى الخلقى لنظام الزواج من واحدة ، والشرور الأخلاقية التى تترتب على هذا المثل ، حين يطبق تطبيقاً لا هوادة فيه ولا استثناء . والسبيل إلى حل مشكلة الحرب أو الطلاق ممكن عن طريق واحد ، هو ابتكار « أنظمة » جديدة تعترف بكل ما تفرضه الدولة من معايير أخلاقية أو ما يفرضه نظام الزواج من واحدة — أنظمة تستوفى هذه « المعايير » دون إجحاف بحق المطالب أو الالتزامات التى فرضتها الأنظمة القديمة ، باعتبارها حقيقة تاريخية .

ويبدو نفس هذا المظهر الثنائى فى الحياة الاقتصادية : ففى انصرفت هذه الحياة إلى توفير الوسيلة التى تكفل إشباع شهوات موقوتة لم تأت نتيجة لبيئتنا التاريخية ، ولكن مبعثها طبيعتنا الحيوانية بما طبعت عليه من رغبات كانت بمعزل عن التقدم : مثل هذا هو التقدم الذى يقترن بالسعادة أو الراحة أو القناعة المادية ، وهو الأمر المستحيل على نحو ما قدرنا : ولكن ليست مطالبنا كلها من نوع المطالب التى تستهدف إشباع رغباتنا الحيوانية . فأنا حين أطالب بنظام الإيداع والاستثمار الذى أستطيع أن أودع فيه ما اقتصد

من مال ، أستعين به على الشيوخوخة ، لا أسعى بذلك وراء إشباع رغبة حيوانية ، إذ الواقع هو أن مرد هذا المطالب إلى نظام اقتصادى فردى ، لا محل فيه لكفالة الشيوخ عن طريق قانون تسنه الدولة ، أو عن طريق إجراء تقليدى من جانب الأسرة ، ولكن عن طريق ما يدخره الفرد نتيجة لجهوده ، وعن طريق ما يفرض من فائدة معينة تجبى على رأس المال : لقد استطاع هذا النظام حل عدد كبير من المشاكل ، ومن هنا كانت له قيمته الاقتصادية ، ولكنه أثار عدداً آخر من المشاكل لم يستطع حتى الآن حلها . فإذا قيل بأن ثمة نظاماً اقتصادياً خيراً منه — نظاماً لو استبدل به لكان معناه التقدم الاقتصادى — لكان نظاماً يكفل حل نفس هذه المشكلات التى كفل حلها رأس المال الفردى ، بالإضافة إلى حل هذه المشكلات الجديدة أيضاً .

وتصدق نفس هذه الاعتبارات على السياسة والاقتصاد ، ولا حاجة فى هنا إلى تفصيل تطبيقاتها فى هذين النطاقين : أما فى العلم والفلسفة والدين فالأمر يختلف عن هذا ، إذ الذى يحدث هنا لو صدق تقديرى ، هو أن المشكلة التى تتعلق بطبيعتنا الحيوانية وإشباع مطالبها ، مشكلة لا وجود لها . إن المشكلة هنا واحدة لا ثنائية فيها .

تفصيل ذلك أن التقدم العلمى ، يتضمن استبدال نظرية بأخرى ، بحيث تستطيع النظرية الجديدة تفسير كل ظاهرة استطاعت النظرية الأولى تفسيرها ، بالإضافة إلى قدرتها على تفسير ألوان أو أنواع من الأحداث أو « الظواهر » ، كان يجب على النظرية الأولى تفسيرها ولكنها أخفقت ، وأستطيع هنا أن أضرب المثل على ذلك بنظرية « داروين » فى « أصل الأنواع » فنظرية « أنواع معينة » كانت كفيلة بتفسير الأنواع الطبيعية التى احتفظت بطابعها نسبياً إلى الحد الذى استطاعت أن تعيه ذاكرة الإنسان ، ولكن كان يجب على هذه النظرية ، أن تصدق على التطورات التى شاهدها العصور الجيولوجية ، والتى لم تتسع لها ذاكرة الإنسان ، ثم هى فى نفس الوقت عجزت عن تفسير



ألوان من الحيوان والنبات تحكم في إثباتها وإنتاجها الإنسان من مختلف السلالات . . الواقع أن « داروين » عرض نظرية اكتسبت قيمتها على أساس أنها أخضعت هذه العناصر الثلاثة لفكرة واحدة ، ولا حاجة في هنا إلى اقتباس العلاقة المعروفة الآن بين قانون الجاذبية «لنيوتن» ، وقانون « أينشتاين » ، أو العلاقة بين النظريات الخاصة والعامة للنسبية . بل يبدو أن أهمية العلم فيما له علاقة بفكرة التقدم هذه ، تتركز حول هذا المثل باعتباره أبسط الأمثلة وأوضحها دلالة على أن التقدم حقيقة نستطيع التدليل على صدقها . ونجد لهذا السبب ، أن هؤلاء الذين يؤمنون إيماناً شديداً بفكرة التقدم ، قد تعودوا الإشارة إلى تقدم العلم بوصفه أبسط الأدلة على وجود مثل هذا التقدم فعلاً ، كما أن أملهم في تقدم تصحيح الدراسات الأخرى ، كان يركز على أمل في السيطرة المطلقة للعلم على ضروب النشاط في الحياة الإنسانية كلها ، ولكن العلم يسيطر ، بل يستطيع أن يسيطر في دائرة اختصاصه فقط . وألوان النشاط الأخرى التي لا تستطيع التقدم ( كالفن مثلاً ) لا يمكن أن تتقدم عن طريق إخضاعها لقوانين العلم ، مهما يكن أسلوب هذا الإخضاع ، في حين أن الدراسات التي تستطيع أن تستجيب لهذه الفكرة ، يجب أن تتقدم وفق ما تبتكر من أساليب تكفل لها تحسين إنتاجها .

وكذلك تتقدم الفلسفة متى استطاعت عند مرحلة من مراحل تطورها ، أن تكفل حل المشكلات التي قصرت عن حلها في المرحلة السابقة على هذا التطور ، من دون أن تفقد قدرتها على حل المشكلات القديمة ، التي استطاعت حلها فعلاً . وهو حكم لا علاقة له بأى هاتين المرحلتين ، حدثت في حياة فيلسوف واحد بالذات ، أو أنهما يتمثلان في إنتاج أناس مختلفين . فلنفترض صدق ما تبينه « أفلاطون » من ضرورة وجود صور موضوعية أبدية — تلك هي عالم المثل أو فكرة الخير الأسمى — بالإضافة إلى صورة ذاتية أبدية — تلك هي الروح ممثلة في وظيفتها الثنائية ، كأن تكون هي مصدر المعرفة

والحركة ، وأن هذه هي حلول المشكلات التي خالفها له من جاء قبله . ولكنه بالرغم من ذلك الكشف ، قد عجز عن تبيان العلاقة التي تربط بين هذين العنصرين الذاتى والموضوعى . ثم فلتفترض أن « أرسطو » قد تبين أن هذه العلاقة بين العنصرين على النحو الذى وضعه « أفلاطون » ، أو على النحو الذى تبينه هو شخصياً ، طوال مرانه على تعاليم « أفلاطون » ، يمكن أن تحمل على أساس التفكير بأن هذين العنصرين هما فى الحقيقة عنصر واحد لا فرق بينهما - تفكير يذهب إلى أن العقل البحث هو وموضوعه شيء واحد ، وأن معرفته بهذا الموضوع ، إن هى إلا معرفته بذاته وجوهره . ستقول إذن ، إن فلسفة « أرسطو » إلى هذا الحد ( وهو حكم لا يصدق على الاعتبار الأخرى ) قد أحرزت تقدماً لم تناله على يد « أفلاطون » ، بشرط ألا تكون هذه الخطوة الجديدة قد ضحت بشيء من إنتاج « أفلاطون » فيما يختص بنظريته فى المثل ونظريته عن الروح .

وقد يحدث التقدم فى الدين على نفس هذه الأسس ، فلو أن المسيحية من دون أدنى مساس برسالة اليهودية فما أتت به ، من وحدانية الله وأنه إله واحد قادر جبار ، وأنه العظيم المتعال ، قياساً إلى ضالة الإنسان ، وأنه بذلك يفرض مشيئته التى لا أحد لها على الإنسان - لو أنها استطاعت أن تصل بين الله والإنسان عن طريق التفكير بأن الله قد استحال إلى إنسان ، لعلنا بذلك نجد الطريق إلى الله ، لكان معنى هذا تقدماً ، بل هو تقدم خطير فى تاريخ الوعى الدينى .

فالتقدم ممكن فى مثل هذه المعانى ومثل هذه الحالات ، فإذا تساءلنا عما إذا كان قد حدث حقيقة ، وعن الكيفية التى حدث بها ، والأزمة التى حدث فيها ، والأساليب التى جرى عليها ، فالإجابة عن هذه الأسئلة كلها من اختصاص الفكر التاريخى ، ولكن بقيت هناك مهمة أخرى على عاتق التفكير التاريخى ، وهى أن يخلق هذا التقدم بنفسه : إذ الواقع هو أن

التقدم ليس بمجرد حقيقة يكشف عنها التفكير التاريخي ، ولا سبيل إلى استحداثه إطلاقاً ، إلا عن طريق الفكر التاريخي .

والسبب في ذلك هو أن التقدم في الأحوال ( عادية كانت أو نادرة ) التي يحدث فيها ، إنما يأتي عن طريق واحد فقط — هو أن يحتفظ العقل في مرحلة معينة بما حصل عليه في المرحلة التي سبقتها . . فالمرحلتان متصلتان ، لا عن طريق التوالي فحسب ، ولكن عن طريق الاستمرار وهو استمرار ذو طابع خاص .. فلو قلنا بأن « أينشتين » قد أحرز تقدماً لم يحرزه « نيوتن » ، فالحقيقة هي أنه أحرزه عن طريق معرفته لفكرة « نيوتن » واحتفاظه بها في نسج فكرته ، بمعنى أنه كان على بيئة من مشكلات « نيوتن » ، وكيف توصل هذا إلى حلها ، فأن تبين أوجه الصدق في هذه الحلول حتى عمد إلى استخلاصها من أخطاء وقع فيها « نيوتن » ، حالت بينه وبين الاستمرار في الحل ، ثم ضمنها في نظريته بعد تنقيحها من الخطأ . . لا جدال في أنه كان يستطيع ذلك حتى ولو لم يقرأ لنفسه الأصول التي كتبها « نيوتن » ، ولكنه ما كان يستطيع ذلك ، من دون علم بنظرية « نيوتن » نقلاً عن إنسان آخر : لذلك نجد أن « نيوتن » في مثل هذا السياق ، لا يمثل « إنساناً » ، وإنما يمثل نظرية كانت لها سيطرتها في مرحلة معينة من مراحل الفكر العلمي : ومقدرة « أينشتين » على إحراز تقدم في هذه النظرية لم يحرزه سالفه ، مقيسة بقدرته على فهم نظرية « نيوتن » بوصفها حقيقة في تاريخ العلم . . معنى ذلك أن « نيوتن » يعيش ، في ( تفكير ) « أينشتين » في أسلوب شبيه بذلك الأسلوب الذي تستوعب به عقلية المؤرخ ، أي نوع من أحداث الماضي وتجاربه ، كنوع من تجارب الماضي — باعتباره نقطة البدء لهذا التطور الذي يعني به المؤرخ — ولكنه يتمثلها الآن وفي هذا المكان ، بالإضافة إلى ما تفيض به هذه التجارب من معان جديدة ، بعضها إنشائي أو إيجابي والبعض الآخر تقليدي أو سلبي .

ومثل هذا يقال بصدد أى لون من ألوان التقدم : فلو أردنا إلغاء الرأسمالية أو الحرب ، لا بقصد تحطيم هذين النظامين فقط ، ولكن بقصد استبدالهما بما هو خير منهما ، لنحتم علينا أن نبتدىء بفهم حقيقتيهما : بالنظر إلى ماهية هذه المشكلات التى استطاع التغلب عليها نظامنا الاقتصادى أو الدولى ، وكيف أن حل هذه المشكلات يتصل بالمشكلات الأخرى التى لم يستطع حلها هذا النظام . وفهمنا لهذا النظام الذى نحاول استبداله بغيره ، أمر ينبغى أن نحفظ به طوال عملية استبدال النظام بغيره ، باعتباره معرفة تنصرف إلى الماضى ، ولها أثرها فى تكييف وضعنا المستقبل الذى نريد تحقيقه لأنفسنا . . . وقد يكون من العسير علينا أن نفعل هذا : . قد يكون مقتنا للوضع الذى نحاول القضاء عليه ، حجر عثرة فى سبيل فهمنا لحقيقته ، وقد نسرف فى إعجابنا به ، إلى الحد الذى يجعل من العسير علينا القضاء عليه ، ما لم يعمنا مثل هذا المقت له : ولكن لو صح هذا ، لألفينا أنفسنا مرة أخرى أمام ظاهرة طالما تكررت فى الماضى - تلك هى التغيير الذى يكون بمعزل عن التقدم : حينئذ سيستبد بنا القلق ، فنفقد سيطرتنا على مجموعة من المشكلات فى الوقت الذى نحاول فيه أن نرسم الحلول لمجموعة أخرى - ويجب علينا حينئذ أن نكون على بينة من أنه لا يوجد قانون طبيعى يشفق علينا من تبعات ما انسقمنا إليه من جهل .



## فهرس أجدى

( ١ )

إقليدس ٤٨٦  
لورد أكتون ٤٨٢  
ألكسندر ( فيلسوف ) ٢٥٧ ، ٣٧١  
آلهة أفلاطون ١٣٢  
أماسيس ٦٥  
أحق الباطل ١٤٨  
الإمبراطوريات الأربع ١٢٠  
أمراض سيكولوجية ٧٥  
أمرى ٥٥  
أميروز ١١٠  
إنج ٢٥٩  
إنجلترا ١١٣ ، ٢٤٥  
إيزار هادون ٥٥  
أنشار ٥٤  
الأنجلوسكسونية ١٣٩  
أنف كليوباترة ١٥٤  
أوجستن ١١٠  
أوجست كومت ٢٣٢ ، ٤٥٤  
أوغسطين ١٠٣  
أوكام ٤٧  
الأوهام ١٣٧  
إيزابيلا ٤٠٤  
إيسيدور الأثينى ١١١  
إيسوقراط ٨٤ ، ٩٩  
إيشتر ٥٥  
إيطاليا ١٢٨  
( ب )  
اليابليون ٥٦  
بارت ٣١٢  
بتلر ٥٢٧

أبسو ٥٣  
أيقراط ٧٥  
أبولو ٦٤  
الأبيقوريون ٨٤  
أجريكولا ٩٠  
الأخطاء ٨٩ ، ١٣٧  
الأخلاق ٩٤  
الإدراك الحسى ٦١  
الأدرياتيكي ٧٥  
إدوار فيوتر ٢٢٠  
الإرادة الحرة ٨٤  
الإرادة الخيرة ٥٤٧  
الأرجانون الجديد ١٣٧  
أرض الجزيرة ٥١  
أرسطو ٦٦ ، ٩٥  
أرسيميدس ٤٩١  
الأساطير ٥٣ ، ٨٧ ، ١٤٠ ، ١٤٩  
الاستدلال ٤٣٥  
الاستدلال الصورى ٤٣٧  
الاستقراء العلمى ١٣٩  
الإسكندر الأكبر ٧٧  
الإسكندنافى ٥٢٦  
الإغريق ٤٩ ، ٧٨  
أغسطس قيصر ٣٨٠  
ألفريد ( ملك ) ١١٣ ، ١٣٩  
أفروديت ٦٤  
أفلاطون ٦١ ، ٧٣ ، ٩٤ ، ٢٠٤ ، ٣٦٩  
٥١٤  
الأفلاطونية الجديدة ٨٤

التاريخ لا يعيد نفسه مطلقاً ۱۳۶  
تاريخ كبردج القديم ۴۴۹  
التاريخ نشاط تقدمي ۱۸۶  
تأثير المسيحية ۱۰۱  
تاسيتوس ۸۵  
التشكك ۱۲۳  
التطور ۲۱۲  
التفكير العلمي ۳۶  
التلمود ۵۵  
تلمونت ۱۲۶ ، ۱۵۰  
توماس بيكيت ۵۰۷  
توينسي ۲۸۵ ، ۴۵۴  
تيامات ۵۳  
تيريوس ۹۸  
تيجريو ۴۵

(ث)

ثيودوسيوس ۴۸۴  
ثيوسيديدس ۵۶ ، ۷۲

(ج)

جارو ۱۹  
الجبرية ۶۵ ، ۸۴ ، ۱۱۸ ، ۱۱۹  
الجلد ۶۳ ، ۲۲۸  
جردت ۷۱ ، ۷۶  
الجزق ۱۱۵  
جلاكون ۹۰  
جماعة الكويكرز ۲۲۶  
جمع المقطعات ۸۰  
جمهورية أفلاطون ۳۹۸  
جون استيورت مل ۲۵۲  
جون كروت ۳۶۵  
جون هورسلي ۱۲۸  
جواكيم ۱۱۴

بحث علمي ۳۷  
البحث العلمي ۶۹ ، ۱۱۹  
برادل ۲۴۵  
برتراند رسل ۲۵۷  
برجسون ۳۳۰ ، ۲۷۱  
بركلين ۸۴  
بركلي ۱۰۵ ، ۱۴۱  
بري ۲۶۵  
برنت ۵۲۶  
برنيم ۳۱۲  
بروتس التراقي ۱۲۱  
بسكال ۱۵۴  
بكل ۲۶۱  
بوارو ۴۸۲  
بودين ۱۲۰  
بوزيدون ۶۴  
بور ۲۰  
بوسكانيه ۲۵۹  
البلوبونيز ۵۹  
بوليدور فرجيل ۱۲۱  
بوليكرايس ۶۵ ، ۶۶  
بوليبوس ۸۶  
بومجارتن ۱۷۷  
بوكاتانا ۱۲۶  
بوشام ۱۱۳  
بيد ۱۱۱  
بيقون ۳۸  
بيكون ۱۲۱ ، ۵۴۵  
بيوسيبوس ۱۴۰

(ت)

التاريخ الديني ۵۲  
التاريخ السيكولوجي ۷۵  
تاريخ قدری ۱۰۹  
تاريخ قوي ۸۲

ديكارت ٣٨ ، ١٢٢ ، ١٣٣ ، ٥٤٥  
الديانة اليهودية ١١٠

## (ذ)

الذاكرة ١٢١ ، ١٢٨ ، ١٣٩ ، ٦٩١  
ذائق سيكولوجي ١٣٠

## (ر)

رأى ٦٠  
رانك ٢٢٤ ، ٢٣٦ ، ٢٧٤ ، ٣٩٧  
روبرت فلنت ٢٥٨  
روبرت ماكنزي ٢٦٢  
روبنكون ٣٧٤  
روسو ١٦٦  
الروح العلمية ٣٨  
روحانية رافيسون ٣٢٤  
الرومان ٤٩  
روما ٨١  
الرياضة ٦٠  
ريتشارد ٤٥٩  
ريكات ٣٠٠ ، ٣٠٥

## (ز)

زيوس ٦٤ ، ٧٩

## (س)

سانت إلبان ١١٢  
سانتيانا ٢٩٣  
السببية التاريخية ١٥٤  
سينوزا ٣٨  
ستوفيس ٤٢٣  
سطنز ٢٦٥  
سقراط ٧٣

جوناثان ٤٦٨

الجوهر ٨٢ ، ٨٣ ، ٩٤ ، ١١٦

الجوهر الصافي ٦٧

جوهر مقدس ١٠٥

جيبون ٧٠ ، ١٢٥

جيروم ١١٠

جينكينز ٤٦

جين يودمين ١٢٠

## (ح)

حجر موآب ٥٤  
حركة الاستنارة ١٤٨  
الحرية ٣٥٧  
الحياة الاقتصادية ٣٧٣

## (خ)

الخرافة ٩١  
الخرافات ١٢٠ ، ١٤٠  
الخطيئة ١٠٤  
الخلق ٥٦

## (د)

الدائم ١٢٩  
داروين ٢١٢ ، ٢٣٣  
دراسة لاصوفية ١١٨  
درويسن ٢٩٥  
دافيد شتراوس ٢٤٦  
دالتونيان ٣٧١  
دائي ١٩ ، ٣٠٥  
دائي ١٤٩  
الدانوب ٧٩  
دانيال ١٢١  
هوميتيان ٩٠



## (ع)

- عبرى ٥٦  
العرض ٨٣  
عصر الأباطرة الأنطونيين ١٥٣  
عصر التيتودور ١٥١  
عصر الملكة فيكتوريا ٢٨٣  
علم الاجتماع ١٥٠ ، ٢٣٢  
علم الحياة ٣٧١  
علم الأخلاق ٨٤  
علم المثل الأفلاطونية ٢٣٦  
العلوم الرياضية ١٣١  
علماء بولاند ١٢٦ ، ١٥٠  
اليد الحمسينى لليهود ٦٩

## (غ)

غاية ١٧٩.

## (ف)

- فترات ١١٤  
فخته ١١٧  
فردريك الأكبر ١٧٦  
فرديناند ٤٠٤  
الفرس ٧٧  
فرمو ٩٨  
فرنسا ١١٣ ، ١٢٨  
فرنسيس باكون ٤٦٢  
فريمان ٢٦١  
فكرة التاريخ ١  
فلسفية ١  
فلسفة أفلاطون ٥٢٠  
فلسفة إنسانية ٩٢  
الفلسفة الإغريقية ١١٠  
فلسفة البحث والنشور ١١٥

السمو ١١٦

متخريب ٥٥

السند ٧٩

سوزان ستينج ٢٦٠

الدومريين ٤٤

سيبارس ٢٧٠

سيونيا ٨٥

سيركروب ٧٩

سيمل ٣٠٢

سينويوس ٢٦٠

## (ش)

شارا ٤٥

شينجلر ٣٢٠ ، ٤٥٤

شرلوك هولمز ٤٨٢

الشعر ٦٦

شكسبير ٤٢١

الشك العلمى ١٢٧

شيلار ٢٦٥

## (ص)

الصدرة ١٣٢

الصينيون ٦٣

## (ض)

## (ط)

الطبيعة الإنسانية ١٢٠

## (ظ)

ظاهرة ١٨١

ظواهر ١٧٧

كروثشه ١٩ ، ٢١٨ ، ٢٣٦

كروثيوس ١٢٦

كروسيوس ٦٥ ، ٦٦

كرواسيه ٥٨

كورنو ٢٦٩

كورنفودر ٥٧

كوك ولسن ٢٥٧

كولريديج ٥٢٠

كوندرسيه ١٥٣ ، ١٦٦

الكون المادى ٦٠ ، ٧٨ ، ١٣١

كيث ١٩

كيلر ١٧٩

كينجو ٥٤

## (ل)

لاجاش ٤٥

لندن ١٣٧

لوتز ٢٩٥

لوك ١٣١ ، ١٤١ ، ١٨٨ ، ٢٦٢

ليبنشر ١٢٨ - ١٢٢ - ١٨١

ليش ٨٥ ، ١٢٠

## (م)

ماتيو ١١٢

مادية جدلية ٢٢٨

ماردوك ٥٤

ماركس (أورليوس) ٧٩

ماكولى ٢٦٤

ماليلون ١٥٠

ماير ٣١٢

متلند ٢٣١ ، ٢٦٥

مثل أعلى ٦٢

مجاورات ملايين ٧٦

مصر ٥٥

مطلق ٢٠٧

فلسفة التاريخ ٣٠

الفلسفة الوضعية ٣٠

الفلسفة المثالية ١٣١ ، ٥٢٠

فلندرز پترى ٤٥٤

فلوريس ١١٤

فولتير ٣ ، ١٤٢ ، ١٤٨ ، ١٧٦

فيثاغورس ١٨٥

فيدرا ٦٤

فيكو ١٣٠ ، ١٤٩ ، ٤٥٤

## (ق)

قابيل ٥٦

القانون الرومانى ١١٠

القديس بندكت ١٢٨

قرطاجنه ١١١

القيس برس ١٦٩

القسطنطينية ١٥٤

القصيد البابية ٥٣

قصص الخرافة ٥٢

قيسارية ١١٠

قيصر ١٤٥

## (ك)

كاديثا (السيدة) ١١٣

كارل برث ١٩

كارل ماركس ٢٢٤ ، ٤٥٤

كامدن ١١٢

كامبانيا ١٣٣

كاميل چوليان ٣٣٤

كانت ١٢٤ ، ١٧٦ ، ٣٦٣ ، ٤٥٤

كانتيليان ٨٦

الملك كانيتوت ١١٣

كلقى ٨٨

الكلى ١١٥

كلنج ٢٠٧

هكسل ٢٦٤  
هنري السابع ٤٢١  
هوبز ١٨٨  
هومير وس ١٣٥ ، ٧٥  
هويته ٥٠٨ ، ٣٧١  
هيپوليتس ٦٤ - ١١٤  
هيجل ١٩ ، ١٢٥ ، ٢٢٤ ، ٤٥٤  
هيردر ١٦٦ ، ١٦٩  
هيرودوت ٥٦ ، ٧٢  
هيوم ١٣٠ ، ١٤١ ، ١٤٥ ، ١٤٨ ، ٣١٣

(ج)

الواقع المادي ١١٩  
واقعة أكتوبر ٢٣٨  
والتر سكوت ١٦٧  
وستمنستر ١١٣  
الوصي ٤٦  
ويلز ٥٨  
ويندلاند ٢٩٤ ، ٣٠٥

(لا)

لاخبر ٣٢٨  
لاجلواز ٣٢٨  
لامبرخت ٣٩٢

(ي)

يينا (جامعة) ١٩٥

مكيافلي ١٢٠  
موريث ١٢٨  
مورسن ٢٣١  
موما ٥٣  
مونتسكيو ١٥٢  
ميتافيزيقا ٩٥  
ميسلم ٤٥  
ميشابن كاموس ٥٤  
ميليتوس ٣٧٠

(ن)

نابلي ١٣١  
نظرية الجوهر ٩٤  
نقد القضية المنطقية ١٧٩  
النهضة الأوربية ١١٩  
نورمبرلاند ١٢٨  
نورمان هرييتس ٢٧٢  
نوفا ليس ١٣٧  
نيرون ٩٨  
نيقيا ٥٥  
نيوتن ١٩٨

(هـ)

هاو ٥٨  
هربرت سبنسر ٢٦١  
هرقلطس ٣٦٩  
هركيول بوارد ٤٨١  
هسيود ٥٧



القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٦٩٨